Antonio Ianni Segatto

Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade

Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade

ANTONIO IANNI SEGATTO

WITTGENSTEIN E O PROBLEMA DA HARMONIA ENTRE PENSAMENTO E REALIDADE

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na publicação
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

S456w

Segatto, Antonio Ianni
Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade [recurso eletrônico] / Antonio Ianni Segatto. – 1. ed. – São Paulo: Editora da Unesp Digital, 2015.
Recurso digital

Formato: ePub
Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions
Modo de acesso: World Wide Web
ISBN 978-85-68334-62-1 (recurso eletrônico)

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 2. Teoria do conhecimento. 3. Filosofia austríaca. 4. Livros eletrônicos. I. Título.

15-28464 CDD: 193
CDU: 1(43)

Este livro é publicado pelo projeto *Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da UNESP* – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UNESP (PROPG) / Fundação Editora da Unesp (FEU)

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Aos meus pilares:
minha esposa, Roberta,
meus pais, José Antonio e Éline,
e o vô Octavio, amigo que me faz falta.

“Não procure nada atrás dos fenômenos; eles próprios são a teoria”.

Goethe, *Máximas e reflexões* §575

“E escrevo tranquilo: no princípio era o ato!”

Goethe, *Fausto I*

“Quando alguém pergunta ‘Como a proposição representa?’ – a resposta poderia ser: ‘Você não sabe? Você vê quando a usa’. Não há nada oculto. Como a proposição faz isso? – Você não sabe? Não há nada escondido”.

Wittgenstein, *Investigações filosóficas* §435

“A linguagem – quero dizer – é um refinamento, ‘no princípio era o ato’”.

Wittgenstein, MS 119, p.147

Agradecimentos

Este trabalho foi apresentado como tese de doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo em 2011. De lá para cá, pude introduzir algumas modificações, explicitando alguns pontos e corrigindo outros. Gostaria de registrar meu profundo agradecimento àqueles que direta e indiretamente contribuíram para a realização da tese e desta versão revista. Agradeço, em primeiro lugar, ao professor Luiz Henrique Lopes dos Santos, orientador da tese, que me concedeu plena autonomia e soube intervir nos momentos certos. Devo um agradecimento especial aos meus pais, Éline e José Antonio, pelo apoio incondicional, e à Roberta, minha esposa, pelo sorriso de todas as manhãs e por tudo mais. Agradeço também ao professor Hans-Johann Glock, meu segundo orientador, assim como ao professor Joachim Schulte pelo diálogo durante minha estadia na Universität Zürich; ao professor Jean-Philippe Narboux, que se dispôs a discutir algumas das ideias expostas neste trabalho; aos professores Bento Prado Neto, João Vergílio Gallerani Cuter, Luiz Carlos Pereira e Paulo Faria pela leitura do trabalho e pelos comentários na defesa da tese; ao professor Ricardo Terra por sua enorme importância na minha formação filosófica; aos professores Arley Moreno, Gabriel Cohn e João Carlos Salles pelo diálogo e pelo interesse no meu trabalho; ao

Wagner Teles pelas conversas sobre Wittgenstein e outras coisas; aos amigos de longa data: Denis, Fernando, Gabriel, Gustav, Jorge, Marcos; aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP, especialmente à Mariê Pedroso pela amizade e pela ajuda imprescindível com a burocracia, e à Maria Helena também pela ajuda com a burocracia; à Béatrice, à Chandra e ao Marlon, que me receberam em Zurique como parte da família; aos colegas e amigos do Grupo de Estudos de Filosofia Alemã da USP, em especial a Luiz Repa, Rúrion Melo e Fernando Costa Mattos. A pesquisa que deu origem a este trabalho contou com o auxílio financeiro imprescindível da Capes e da Fapesp, às quais também agradeço.

Sumário

Lista de abreviações

As referências aos escritos de Wittgenstein serão feitas conforme as abreviações a seguir. A indicação completa das edições utilizadas se encontra nas referências bibliográficas.

Obras e edições

BB – *The blue and brown books*
BGM – *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*
BPP – *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*
BT – *The Big Typescript*
NB – *Notebooks 1914-1916*
PB – *Philosophische Bemerkungen*
PG – *Philosophische Grammatik*
PTLP – *Prototractatus*
PU – *Philosophische Untersuchungen*
TLP – *Tractatus logico-philosophicus*
ÜG – *Über Gewißheit*
Z – *Zettel*

Manuscritos

Wittgenstein's Nachlass: the Bergen electronic edition [Citado conforme o catálogo estabelecido por George Henrik von Wright].

WA 1 – *Wiener Ausgabe Band 1: Philosophische Bemerkungen*

WA 2 – *Wiener Ausgabe Band 2: Philosophische Betrachtungen/ Philosophische Bemerkungen*

WA 3 – *Wiener Ausgabe Band 3: Bemerkungen/Philosophische Bemerkungen*

WA 11 – *Wiener Ausgabe Band 11:'The Big Typescript'*

Notas de aula, conversações, correspondência etc.

AWL – *Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1932-1935* (edited by Alice Ambrose)

BLF – *Briefe an Ludwig von Ficker*

CL – *Ludwig Wittgenstein: Cambridge letters*

DB – *Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*

LC – *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*

LFM – *Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics*

LO – *Letters to C. K. Ogden*

LWL – *Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-1932* (edited by Desmond Lee)

PO – *Philosophical occasions 1912-1951*

PPO – *Public and private occasions*

VW – *The voices of Wittgenstein: the Vienna Circle*

WWK – *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*

Apresentação

O tema deste trabalho é o problema da vinculação entre pensamento (ou linguagem) e realidade tal como ele é formulado e discutido por Ludwig Wittgenstein. Dito em termos mais específicos, trata-se de examinar o modo como o filósofo concebe aquilo que chamou de "harmonia entre pensamento e realidade" e enfrenta as questões que giram em torno dela. Ao longo dos mais de dois milênios da história da filosofia, a reflexão sobre vinculação entre pensamento e realidade percorre o fio de Ariadne que começa a ser tecido com Parmênides e chega, entre outros autores, a Wittgenstein e seus sucessores. Isso se deve, em boa medida, à sua relação estreita com a reflexão acerca da possibilidade mesma da representação proposicional da realidade. Tal relação se revela já na coincidência de certas perguntas que as motivam: em que consiste a conexão representativa entre pensamento e realidade? De que modo o discurso proposicional representa? De que modo ele diz o que as coisas são ou não são? E mais: é possível dizer o que as coisas são ou não são? O que garante que o pensamento e a linguagem possam convir à realidade? O que garante que possa haver alguma forma de adequação entre eles? Mas a perenidade da reflexão sobre vinculação entre pensamento e realidade não se deve apenas a isso. Ela se deve também ao fato pouco surpreendente, diga-se de pas-

sagem, de que, desde os primórdios da filosofia, aquelas perguntas têm sido respondidas diferentemente sem que se chegue a alguma palavra final. Assim, se é verdade que o problema mudou de feição ao longo do tempo, é verdade também que ele não envelheceu nem caducou.

O exame do tema é circunscrito neste trabalho não apenas ao pensamento de um autor, mas também a um período determinado de sua produção: analisamos o problema da harmonia entre pensamento e realidade tal como ela se coloca na produção filosófica de Wittgenstein, sobretudo, a partir da década de 1930. Essa restrição cronológica é importante para evitar possíveis mal-entendidos. Embora dediquemos um certo número de páginas ao primeiro período da produção do filósofo, o comentário que propomos aí tem como principal propósito apenas introduzir as questões, teses, conceitos etc. que ele colocará sob escrutínio quando retoma a atividade filosófica em 1929. Desse modo, o que pretendemos é, antes de tudo, compreender a transformação, ou melhor, as transformações que ele promove na primeira formulação e na primeira tentativa de resposta que dava àquele problema, não esquecendo obviamente o confronto com outros autores.

O percurso a ser trilhado ao longo dos capítulos vai dos primeiros aos últimos escritos de Wittgenstein. Isso não significa, porém, que o leitor encontrará nas páginas que virão um comentário genético das reflexões wittgensteinianas. O fio condutor é sempre o tema do trabalho. Se mobilizamos os manuscritos e algumas análises acerca do desenvolvimento do pensamento do filósofo, e se a exposição segue em suas linhas gerais o desenvolvimento cronológico desse pensamento, isso se faz em função do propósito principal, que é compreender as transformações do problema da harmonia entre pensamento e realidade. Após a exposição de sua formulação na primeira fase da produção do autor, que culmina no *Tractatus logico-philosophicus*, e do exame de seu nexo com as concepções de filosofia e método elaboradas aí, passamos à discussão dessas concepções na segunda grande fase de sua produção, a partir de seu retorno à filosofia em 1929, e da necessidade de reformulação

do problema. Em seguida, comentamos dois temas caros à reflexão wittgensteiniana que repõem as questões envolvidas na suposição de uma "harmonia ente pensamento e realidade": no segundo capítulo, examinamos os textos que discutem a noção de intencionalidade e noções correlatas; no terceiro, nos concentramos nos textos que versam sobre as noções de regra e acordo. As considerações finais retomam rapidamente as conclusões dos três capítulos e mostram como algumas noções e idéias são repostas e recebem um novo encaminhamento no volume intitulado *Sobre a certeza*.

Essas considerações preliminares são suficientes para que o leitor esteja preparado a entrar no texto. A intenção é a de que o texto baste a si mesmo. Partindo dos escritos do próprio filósofo, os fios vão sendo puxados e uma nova trama, urdida. A Wittgenstein, portanto.

1
Harmonia, método e filosofia

I

Os primeiros registros da reflexão filosófica de Wittgenstein atestam a preocupação do filósofo com a questão da natureza do sentido proposicional, que ele associa não por acaso, diga-se de passagem, à questão da essência do mundo. Em uma anotação de 22 de janeiro de 1915, ele resume sua tarefa nos seguintes termos: "*Toda* minha tarefa consiste em clarificar a essência da proposição. Isso significa especificar a essência de todos os fatos, dos quais a proposição *é* figuração. Especificar a essência de todo ser" (NB, p.39). Nessa caracterização do sentido específico da tarefa a ser cumprida, dois pontos fundamentais são indicados: 1) especificar a essência da proposição significa especificar a essência de todos os fatos; 2) a proposição é uma figuração de fatos. A fim de compreender esses dois pontos e seus desdobramentos, é preciso dar alguns passos atrás e acompanhar o percurso que conduz a eles.

Nas primeiras páginas dos cadernos de notas que restaram,[1] Wittgenstein se vê às voltas com uma questão lógico-filosófica an-

---

1 Sabe-se que o *Tractatus logico-philosophicus*, finalizado em 1918, foi elaborado a partir do material que Wittgenstein havia compilado em sete volumes de

tiquíssima: a questão da possibilidade do discurso falso. O cenário a partir do qual a questão foi originalmente montada decorre de um paradoxo introduzido pela sofística, que põe em xeque a própria possibilidade do discurso enunciativo ou proposicional (*logos apophantikos*). Embora tenha origem na sofística, o paradoxo pode ser entendido como a conclusão da concepção radical de Parmênides acerca da relação entre ser, de um lado, e pensamento e discurso, de outro. Como se sabe, Parmênides enuncia no fragmento II de seu poema as duas vias possíveis de investigação: "é, e não é possível que não seja; não é, e é necessário que não seja". Com estas palavras, ele não apenas estabelece a separação estrita entre elas,[2] mas indica, ainda que de maneira indireta, a necessidade de se tomar a via que diz respeito ao ser.[3] No fragmento III do poema, Parmê-

---

notas, cuja redação ele iniciara pouco antes da Primeira Guerra e terminara durante o serviço militar. Três desses volumes, conhecidos como "Gmunden Notebooks", foram publicados em 1960 e os outros se perderam. Os primeiros dois volumes contêm notas tomadas entre 22 de agosto de 1914 e 22 de junho de 1915; o terceiro contém notas tomadas entre 15 de abril de 1916 e 10 de janeiro de 1917 (cf. Frascolla, 2006, p.2). Sobre a composição dos "Notebooks" e a origem do texto do *Tractatus*, cf. também: von Wright, 1982; Venturinha, 2006; Potter, 2008.

2 As expressões que acompanham a enunciação de cada uma das vias excluem os enunciados iniciais da via oposta: "não é possível que não seja" exclui o "não é", assim como "é necessário que não seja" exclui o "é". Isso faz que ambas sejam incompossíveis. A colocação de cada uma delas representa não apenas uma oposição à outra; ela significa também a sua eliminação. Como elas esgotam todo o campo de possibilidades, não se pode pensar uma terceira via entre ou além delas. Em suma, as duas vias são mutuamente exclusivas e exaustivas. Por outro lado, dado que não podem ser ambas verdadeiras simultaneamente, assim como não podem ser ambas falsas simultaneamente, elas são contraditórias e não apenas contrárias. É possível identificar nesse fragmento uma versão "forte" do princípio de não-contradição: se algo é, é completa e absolutamente, se não é, é absolutamente nada. Não é possível, portanto, ser ou não ser parcialmente. Sobre isso, cf. Souza (2009, p.31).

3 Como as expressões modais que acompanham a enunciação das duas vias são negativas, a necessidade da via positiva decorre a impossibilidade da via negativa. A modalização que acompanha a enunciação da via do "não é" cumpre, assim, um duplo papel: ela marca não apenas o fechamento da via do "não é", mas também a abertura da via do "é". Tivesse dito que "é, e é necessário que

nides avaliza essa necessidade ao fazer as condições ontológicas do ser coincidirem com as condições lógicas de inteligibilidade do ser: "é o mesmo que há para pensar e para ser".[4] Da conjunção do que é posto nos dois fragmentos, segue-se que sobre o não-ser nada se pode pensar e dizer, nem mesmo que não é. Quem pensa e diz, pensa e diz o que é. Um discurso, portanto, ou diz algo, diz o que é, sendo necessariamente verdadeiro, ou não diz nada, não tem sentido e não pode sequer ser chamado de discurso. O aparente beco sem saída que resulta daí é conhecido pelo nome de *paradoxo do discurso falso*: não parece possível que um discurso seja, ao mesmo tempo, falso e significativo. Ele não só rouba do discurso enunciativo uma de suas propriedades mais fundamentais, sua aptidão à verdade e à falsidade, como ameaça a própria distinção entre verdade e falsidade. Não é nosso propósito reconstruir todos os episódios em torno desse problema na história da filosofia, mas cumpre dizer que ele constitui uma das molas que impulsionam o discernimento das condições de possibilidade da representação enunciativa da realidade no *Sofista* de Platão, que, por sua vez, constituirá o pilar para

---

seja", Parmênides teria apenas enunciado apenas um dos lados da questão. Como nota Aubenque, o juízo que acompanha a enunciação da primeira via é um juízo apodítico em que se aplica a definição aristotélica da necessidade, isto é, a impossibilidade do contrário. E disso se segue que "a tese de Parmênides é a afirmação do ser, assim como a afirmação concomitante da necessidade dessa afirmação (ou, o que dá no mesmo, da impossibilidade da negação contrária)" (Aubenque, 1987, p.110).

4 Na verdade, a manobra é ainda mais radical. Instituindo o que se pode, a justo título, chamar de uma estratégia lógica de argumentação, Parmênides faz as condições ontológicas do ser uma derivação de suas condições de inteligibilidade: "se o pensamento tem uma forma essencial, que cabe à lógica investigar, se dessa forma podemos derivar condições que algo deve necessariamente cumprir para constituir-se como objeto de pensamento, se essas condições são, à luz da tese da inteligibilidade do ser, também condições ontológicas de possibilidade do ser, então uma reflexão lógica sobre a forma do pensamento pode fundar conclusões ontológicas acerca da forma essencial do ser. Assim, o poema não só pressupõe a harmonia formal entre pensamento e ser, como faz dela premissa fundamental no estabelecimento do que é, por essência, o ser" (Santos, 1996, p.439).

a primeira exposição sistemática da doutrina lógica da proposição, feita por Aristóteles no tratado *Da interpretação*.[5] Pressionado pela concepção de Parmênides, que ameaça "acabar com qualquer espécie de discurso", o Estrangeiro de Eleia, personagem que conduz o diálogo platônico, admite a presença do não-ser no discurso e é esse o primeiro passo para a desmontagem do paradoxo:

> Se [o não-ser] não se misturar [com a opinião e com o discurso], a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso, pois pensar e dizer que não é: eis o que, a meu ver, constitui falsidade no pensamento ou no discurso. (Platão, 1980, p.88-9 [260b-c])

Em linhas gerais, é esse o problema que está em causa quando Wittgenstein escreve nos seus cadernos: "uma figuração pode representar relações que não existem!!! Como isso é possível?" (NB, p.8). O cenário a partir do qual ele retoma o problema não é, porém, o do confronto da posição de Parmênides por Platão. Um breve olhar sobre seus primeiros escritos revela que Wittgenstein herda de Frege e Russell o pano de fundo da discussão sobre a possibilidade da representação proposicional da realidade. A certa altura dos manuscritos conhecidos como "Notas sobre lógica", redigidos em 1913, ele resume a crítica a Frege e Russell e imediatamente se posiciona:

> O sinal de asserção é logicamente desprovido de qualquer significado. Ele apenas mostra, em Frege, Whitehead e Russell, que esses autores tomam como verdadeiras as proposições assim indicadas. "|—" pertence, portanto, tão pouco à proposição quanto (por exemplo) o número da proposição. Uma proposição não pode dizer de si mesma que é verdadeira.

5 Para um tratamento mais detalhado, cf. Santos (1994, p.18-24); Santos (1996, p.438-443).

> Toda teoria correta do juízo deve tornar impossível que eu julgue que essa mesa porta-caneta o livro. A teoria de Russell não satisfaz essa exigência.
>
> É claro que entendemos proposições sem saber se são verdadeiras ou falsas. Mas só podemos saber qual o *significado* (*meaning*) da proposição se soubermos se ela é verdadeira ou falsa. O que entendemos é o *sentido* (*sense*) da proposição. (NB, p.103)

Não vamos retomar aqui mais do que os elementos mínimos para compreender o teor das críticas. Em relação a Frege, Wittgenstein direciona seu ataque, antes de tudo, a uma tese geral, a saber: a tese de que proposições são nomes de uma certa espécie de objetos, os valores de verdade. O papel lógico das proposições, segundo a concepção fregiana, é o mesmo papel de um argumento para uma função, seja ele um termo numérico ou não: assim como um termo numérico, por exemplo, introduz um número como valor de uma função, uma proposição introduz um valor de verdade, o verdadeiro ou o falso, como valor de uma função proposicional. Além disso, do mesmo modo como não há nada no nome que implique ser este ou aquele objeto seu significado, nada na proposição implica ser o verdadeiro e não o falso, ou o falso e não o verdadeiro, seu valor de verdade. De um ponto de vista estritamente semântico, o nome – seja ele um termo numérico, uma descrição definida ou uma proposição – está vinculado a um sentido, que encerra as condições de identificação do significado e nada mais do que isso. A consequência dessa maneira de compreender a proposição é a seguinte: se o sentido proposicional não contém nenhuma indicação de qual objeto – o verdadeiro ou o falso – é nomeado, a proposição não encerra, em si mesma, nenhuma escolha por um valor de verdade. Assim sendo, o sentido proposicional não comporta nenhuma assertividade e as proposições não são suficientes para introduzir uma representação do que as coisas realmente são. Essa exigência deve ser cumprida por outra noção. A isso responde a noção de asserção, que Frege opta por introduzir na conceitografia pelo sinal

"|—".[6] O ato de escolha expresso pelo sinal incide sobre o sentido da proposição e o apresenta como verdadeiro. Disso se segue que toda asserção é a exteriorização do reconhecimento da verdade de um sentido proposicional, implicada por este reconhecimento, mas independente dele. Se no plano da constituição do sentido a proposição funciona como um nome, que nomeia um valor de verdade, mas não indica qual, no plano das condições de verdade, é preciso introduzir um elemento adicional capaz de cumprir essa exigência. Que se considere a seguinte equivalência: "5 + 3 = 8". Ela nomeia um valor de verdade, introduzido por seu sentido, mas não diz qual; "|— 5 + 3 = 8", por seu turno, apresenta a verdade como sendo este o valor.[7] Embora não compartilhem nem os pressupostos nem as conclusões radicais de Frege, Whitehead e Russell fazem uso do sinal nos *Principia Mathematica*. De qualquer forma, a crítica de Wittgenstein também os atinge, já que ele recusa a própria ideia de que seja necessária a introdução de algo que sinalize a exteriorização do ato de reconhecimento da verdade de um sentido proposicional.[8]

Essa recusa é consequência, como procuramos indicar, da recusa da tese fregiana que dá origem a ela: a tese de que proposições são nomes. Pouco antes de escrever as palavras citadas acima, Wittgenstein já adiantava que "proposições não são nomes" (NB, p.98) e que "nomes são pontos, proposições, flechas – elas têm *sentido*. O sentido da proposição é determinado pelos dois polos *verdadeiro* e *falso*" (NB, p.101-2). É preciso, pois, diferenciar o modo de significação dos nomes e das proposições. Ao fazê-lo, Wittgenstein pode tanto recusar a concepção fregiana quanto escapar do paradoxo do

---

6 Embora Frege já tivesse introduzido o sinal para a expressão de um juízo na *Conceitografia*, publicada em 1879, esse sinal assume um novo papel a partir de 1891 com a introdução da distinção entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*). Cf. Frege (1967).

7 Cf. Santos, 1994, p.40-43. Para um tratamento mais detalhado e adequado dessas questões, cf. a seção III do texto citado.

8 Nos *Principia*, Whitehead e Russell se valem do seguinte exemplo para explicar o sinal de asserção: "se "|— ($p \supset p$)" ocorre, ela deve ser considerada uma asserção completa condenando os autores ao erro a menos que a proposição "$p \supset p$" seja verdadeira (como é)" (Whitehead e Russell, 1910, p.9).

discurso falso. Mesmo sem conhecer todos os antecedentes filosóficos envolvidos na questão da natureza do sentido proposicional, Wittgenstein reata com a tradição que remonta ao *Sofista* de Platão e ao *Da interpretação* de Aristóteles. Em suma, ao reatar com a linhagem platônico-aristotélica, ele mata dois coelhos com uma cajadada só. Assim como seus predecessores gregos, Wittgenstein entende que, para um nome, significar é simbolizar *algo*; para uma proposição, ao contrário, significar é escolher um dos polos de uma alternativa exclusiva. Com isso, coloca-se uma diferença entre nomear e descrever: um nome nomeia algo na realidade; uma proposição descreve uma concatenação possível de objetos simbolizados por nomes. Por essa razão, Wittgenstein pode estabelecer o paralelo de nomes e proposições com pontos e flechas, respectivamente. Uma proposição não deixa de ter um sentido se não descrever uma concatenação efetivamente existente, assim como uma flecha não deixa de ser uma flecha se não atingir o alvo.

O sentido da proposição define-se pela possibilidade de descrever as coisas tal como efetivamente são e tal como efetivamente não são, ou seja, pela possibilidade de que seja verdadeira e de que seja falsa. A menção aos dois polos – verdadeiro e falso – retoma uma noção fundamental para a caracterização da essência da proposição. No início das "Notas sobre lógica", ele escrevia: "para entender uma proposição p não basta saber que p implica 'p é verdadeira', devemos também saber que ~p implica 'p é falsa'. Isso mostra a bipolaridade da proposição" (NB, p.94). A noção de bipolaridade exprime justamente a possibilidade mencionada há pouco. Compreende-se, então, por que Wittgenstein dizia que o significado da proposição é o que corresponde ou não à proposição, tornando-a verdadeira ou falsa; mas seu sentido independe da verdade ou da falsidade efetivas. Entender a proposição supõe saber o que deve corresponder a ela se for verdadeira e o que deve não corresponder a ela se for falsa.[9]

9 André Maury chama a atenção para o fato de que o *princípio do terceiro excluído*, isto é, "regra segundo a qual uma proposição é (atemporalmente)

O problema da distinção entre sentido e verdade, associado a um problema ainda mais sério, reaparece na crítica que Wittgenstein endereça à teoria do juízo de Russell. Para compreender a crítica, é preciso traçar ao menos algumas coordenadas do projeto filosófico deste último no período que vai de 1903 a 1913. Em contraposição a uma certa tradição idealista, Russell defende nos primeiros anos do século XX, na esteira de G. E. Moore, o que se pode chamar, emprestando a expressão de Peter Hylton, de "atomismo platônico". Uma maneira de caracterizar o confronto entre essa concepção e o idealismo de T. H. Green e F. H. Bradley é retomar a distinção entre *ato* do juízo e *objeto* do juízo, correlata à distinção entre a esfera mental, em que se situa aquele ato, e a esfera não-mental dos objetos. Para Russell e Moore, ao contrário do que pensavam esses idealistas ingleses, em todos os atos ou estados mentais há um contato com um objeto que não é mental. Mais do que isso, segundo o "atomismo platônico" professado por eles, a mente não tem qualquer papel ativo na constituição do real. Ao contrário, ela é completamente passiva. Não por acaso, Russell fala, desde os *Princípios da matemática*, de uma forma de conhecimento direto ou por familiaridade (*acquaintance*), que é não senão uma relação imediata da mente com o objeto. No que diz respeito à proposição em particular, eles não aceitam a ideia de Green, segundo a qual todo conhecimento é judicativo, já que as proposições são elas próprias coisas independentes da mente com as quais se tem uma relação de familiaridade (*acquaintance*).

---

verdadeira ou falsa", embora seja condição necessária e suficiente para definir o que é proposição em geral, não é condição suficiente para definir a "proposição com sentido". Isso porque ele ainda não exclui as proposições lógicas. Para tanto, é necessário outro princípio, o *princípio de bipolaridade*, segundo o qual "uma proposição com sentido *pode* ser verdadeira e *pode* ser falsa". O operador modal "pode", presente na formulação do princípio, deve ser entendido como uma noção logicamente irredutível. Dizer que uma proposição verdadeira tem sentido é dizer que ela, embora privilegie um dos valores de verdade, poderia ter sido falsa; dizer que uma proposição falsa tem sentido é dizer que ela, embora privilegie um dos valores de verdade, poderia ter sido verdadeira (Maury, 1977, p.11-53).

Em "A natureza do juízo", Moore exemplifica a compreensão anti-idealista da proposição nos seguintes termos:

> Quando, portanto, eu digo "esta rosa é vermelha", não estou atribuindo uma parte do conteúdo de minha ideia à rosa, nem tampouco atribuindo partes do conteúdo de minhas ideias de rosa e vermelho conjuntamente a um terceiro sujeito. O que estou afirmando é uma conexão específica de certos conceitos que formam o conceito total "rosa" com os conceitos "este" e "agora" e "vermelho"; e o juízo é verdadeiro se tal conexão é existente. Similarmente, quando digo "A quimera tem três cabeças", a quimera não é uma ideia em minha mente, nem qualquer parte de tal ideia. Não pretendo afirmar nada acerca de meus estados mentais, mas sim uma conexão específica de conceitos. Se o juízo é falso, isso não se dá porque minhas ideias não correspondem à realidade, mas porque uma tal conjunção de conceitos não se encontra entre os existentes. (Moore, 1899, p.126-7)

Conceitos não são fatos mentais. Na medida em que são compostas de conceitos, proposições também não o são. A verdade ou falsidade, por sua vez, é uma propriedade de relações entre conceitos, a cuja combinação dá-se o nome de proposição. O mais importante é que se algo merece o título de verdadeiro ou falso deve dizer respeito a um conceito. Ainda que seja falsa ou diga respeito a entidades que não existem, uma proposição expressa uma relação entre conceitos que dizem respeito a entidades que, de alguma forma, *são*. Uma quimera deve ser um conceito, pois é possível dizer que tem três cabeças. Portanto, ainda que não exista, isso não significa que não seja real. Como escreve Peter Hylton, "a resposta de Moore para o antigo enigma, como podemos fazer juízos (ou parecer fazê-lo) sobre o que não há, é que não podemos; tudo aquilo sobre o que (parecemos) fazer juízos, na verdade, *é* – ele tem ser, mesmo que não exista" (Hylton, 2002, p.142).

Por volta de 1900, Russell concebia também a proposição como uma entidade abstrata, feita de entidades mais simples, chamadas de termos. Mas identificar as entidades simples de que se compõe

a proposição ainda não significa explicar o que confere unidade a essa entidade complexa. Nesse período de combate ao idealismo, Russell se opõe à concepção de que a proposição é o produto de um ato da mente tanto quanto à ideia de que aquilo que confere unidade à proposição é um ato ou síntese mental. Uma proposição, e não apenas seus termos, não é algo que produzimos, mas algo que já está dado. Embora tivesse clareza sobre o que não confere unidade à proposição, faltava uma resposta positiva à questão.

Em meados da década de 1910, Russel se vê compelido a modificar sua teoria em função de sua concepção de verdade. Seu "forte realismo" e sua "atitude objetivista", emprestando mais uma vez as expressões de Hylton, obrigam-no a conceber um juízo como uma relação entre uma pessoa e um fato. A verdade deveria, portanto, ser a correspondência entre nossos juízos e a realidade acerca da qual julgamos. Mas isso torna os juízos falsos uma relação entre uma pessoa e absolutamente nada, já que, nesse caso, não há nada que responda pelo que é julgado. A alternativa que resta é tratar verdade e a falsidade como propriedades simples e indefiníveis:

> Segundo essa concepção, uma proposição verdadeira é um complexo que está em certa relação com o conceito de *verdade*; uma proposição falsa é um complexo que está na mesma relação com o conceito de *falsidade*; e os conceitos de verdade e falsidade são simples e indefiníveis. Dizer que a verdade é simples e indefinível, no entanto, é dizer que é inexplicável, que não temos uma ideia do que é para uma proposição ser verdadeira, ou do modo como uma proposição verdadeira difere de uma falsa. (Hylton, 2005, p.18)

Essa concepção, no entanto, traz novos problemas. Que uma proposição seja verdadeira ou falsa e que não possa ser as duas coisas é algo que não se pode explicar. Além disso, se não se pode explicar em que as proposições verdadeiras diferem das falsas, não se pode dizer por que as proposições verdadeiras são preferíveis às falsas. O próprio Russell, aliás, admite a dificuldade em seu artigo sobre Meinong:

> Pode-se dizer – e essa é, acredito eu, a concepção correta – que não há problema algum na verdade e na falsidade; que algumas proposições são verdadeiras e algumas são falsas, assim como algumas rosas são vermelhas e outras são brancas [...] Mas essa teoria *parece* deixar com que nossa preferência pela verdade seja um mero prejuízo inexplicável, e não responde de forma alguma ao sentimento de verdade e falsidade. (Russell, 1973, p.75)

Russell não mantém essa posição por muito tempo. Poucos anos depois, ele deixa de considerar um juízo como a apreensão de uma entidade distinta do ato de julgar, uma proposição já dada, e concebe-o como uma relação entre uma pessoa e diversas entidades não-proposicionais. Segundo essa nova concepção, conhecida pelo nome de "teoria do juízo como relação múltipla", trata-se de uma relação de ao menos três lugares (uma pessoa e duas ou mais entidades que compõem a proposição julgada).[10] Indo na direção contrária do realismo radical dos primeiros anos do século XX, Russell faz o juízo depender de um ato mental de unificação. No entanto, este ato não introduz nenhuma restrição acerca do que pode ou não ser julgado:

> Russell não pode dizer que o que é julgado deve ser uma proposição, pois sua teoria do juízo não está subordinada a uma teoria independente da proposição. O objetivo é, ao contrário, que a teoria do juízo desempenhe o papel de uma teoria da proposição. Russell também não pode ter a pretensão de que o próprio ato mental de julgar imponha restrições sobre o que pode ser julgado, pois tal pretensão é um passo decisivo em direção à concepção kantiana do juízo. A teoria do juízo de Russell de 1910, portanto, não explica por que é impossível julgar um contrassenso; ela é, portanto, inade-

10 Sobre a teoria do juízo como relação múltipla, cf. Russell (1966); Griffin (1985). Para uma comparação da teoria do juízo de Russell e as concepções fregeanas de juízo e verdade, cf. Santos (2008, p.74-8).

quada para desempenhar o papel que Russell queria que ela desempenhasse. (Hylton, 2005, p.20)

Em 1913, Russell apresenta uma versão mais elaborada da teoria, mas seus defeitos são congênitos. No manuscrito conhecido pelo título de *Theory of Knowledge*, Russell introduz a noção de forma lógica. Ainda que um ato mental confira unidade aos elementos de que se compõe o juízo, a forma lógica determina como os objetos se organizam, "a maneira como os constituintes estão dispostos uns em relação aos outros" (Russell, 1984, p.98). Embora seja algo abstrato que condiciona a maneira como os objetos se organizam no juízo, a forma lógica é algo de que se tem conhecimento direto. Se os objetos de que se compõe uma proposição forem substituídos por variáveis, chegamos à forma (lógica) como esses objetos se combinam. A forma lógica de uma proposição como "O livro está sobre a mesa" seria, pois, a seguinte $((\exists x)(\exists y)(\exists \Phi)\Phi xy)$, isto é, "Algo tem alguma relação com algo". Embora seja um objeto, a forma lógica, em função do papel que assume, tem que ser um tipo diferente de objeto. Russell, no entanto, não esclarece o estatuto peculiar desse tipo de objeto. Além disso, ele diz que a forma lógica não pode ser, ela própria, um constituinte da proposição, mas não esclarece o que são esses objetos que não ocorrem na proposição.[11] O mais grave, porém, é que, ao conceber a forma lógica um objeto, Russell não elimina a possibilidade de se julgar um contrassenso. Se a possibilidade de combinação de dois objetos em uma proposição não pode ser explicada em função dos próprios objetos e sua relação, tendo que recorrer à noção de forma lógica, essa possibilidade também não pode ser explicada em função da relação destes objetos com outro objeto, a forma lógica. Segundo Peter Hylton, é essa a objeção que Wittgenstein levanta contra a teoria do juízo de Rus-

11 A restrição visa evitar um regresso ao infinito: "Isso [a forma lógica] não pode ser um novo constituinte, pois se fosse, deveria haver uma nova maneira como ela e os dois outros constituintes estão dispostos uns em relação aos outros, e se tomarmos isso novamente como um constituinte, nos vemos enredados em um regresso ao infinito" (Russell, 1984, p.98).

sell, quando diz que ela não satisfaz a exigência de que é impossível julgarmos que essa mesa porta-caneta o livro.[12]

Tudo isto conduz à formulação, ainda sem muito refinamento nos *Cadernos de notas*, da tese de que a proposição é uma figuração. A tese começa a ganhar seus contornos em uma passagem redigida no dia 29 de setembro de 1914, que vale a pena reproduzir na íntegra:

> O conceito geral de proposição traz consigo, também, um conceito completamente geral de coordenação entre proposição e estado de coisa: a solução de todas as minhas questões deve ser *extremamente* simples!
>
> Na proposição, um mundo é montado experimentalmente. (Como no tribunal de Paris um acidente automobilístico é representado com bonecos etc.)
>
> Isto deve dar imediatamente a essência da verdade (se eu não fosse cego).
>
> Pensemos em escritas hieroglíficas, nas quais cada palavra representa seu significado! Pensemos que figurações genuínas de estados de coisas também podem concordar e *não concordar*.
>
> “”: se nesta figuração o homem à direita representa o homem A e o homem à esquerda, o homem B, então o todo poderia, por exemplo, dizer: “A esgrime com B”. A proposição na escrita figurativa pode ser verdadeira ou falsa. Ela tem um sentido independentemente de sua verdade ou falsidade. Deve ser possível demonstrar nela tudo que é essencial. (NB, p.7)

---

12 Cf. Hylton (2005, p.23-4). Sobre a crítica de Wittgenstein à teoria do juízo de Russell, cf. também: Pears (1979); Sackur (2005). Em 27 de maio de 1913, Russell escreve a Ottoline Morrell: “Eu mostrei a ele [Wittgenstein] uma parte crucial do que tenho escrito. Ele disse que estava tudo errado, não percebendo as dificuldades – dizendo que tinha considerado minha concepção e sabia que não funcionaria. Eu não consegui entender sua objeção – na verdade ela era muito pouco articulada – mas eu sinto em meus ossos que ele deve estar certo, e que ele viu algo que me escapou” (Griffin, 2002, p.446).

Algum tempo depois, Wittgenstein retoma o mesmo exemplo:

> Que duas pessoas não lutam pode-se representar na medida em que elas são representadas não lutando, mas também na medida em elas são representadas lutando e diz-se que a figuração mostra como as coisas *não* são. *Poder*-se-ia representar com fatos negativos tão bem quanto com fatos positivos –. Queremos, porém, meramente investigar os princípios da representação *em geral*. (NB, p.23)

Fica claro que uma das preocupações de Wittgenstein é garantir a possibilidade da falsidade. A essa exigência responde a tese da bipolaridade da proposição e o princípio que a acompanha, a saber: o princípio da independência do sentido de uma proposição com respeito à sua verdade ou falsidade efetivas. Mas isto não é tudo. É preciso compreender como ambos se colocam no quadro da concepção de proposição como figuração. Nessa época, a solução que Wittgenstein apresenta, "*extremamente* simples", resume-se a afirmar que a proposição é uma figuração na medida em que, nela, um mundo é montado experimentalmente. Conforme a anedota contada por von Wright, a ideia teria ocorrido a Wittgenstein ao ler uma reportagem sobre um processo judicial em Paris relativo a um acidente automobilístico.[13] No tribunal, um modelo em miniatura do acidente teria sido apresentado ao júri. Nesse caso, o possível estado de coisas também era montado experimentalmente, já que cada elemento do modelo deveria substituir um elemento do acidente real (carros, pessoas, casas etc.), e a relação entre os elementos deveria representar a mesma relação que os elementos reais supostamente mantiveram entre si no momento do acidente. Nada impede, porém, que, embora os elementos do modelo substituíssem elementos reais, a maneira como eles estavam relacionados não representasse o que, de fato, ocorreu.

13 Cf. von Wright (2001, p.8).

Enfatizando um aspecto específico envolvido na questão, Wittgenstein atenta nesses cadernos para o que chama de "mistério da negação":

> Esta sombra que a figuração, por assim dizer, projeta sobre o mundo: como devo compreendê-la exatamente?
>
> Aqui há um mistério profundo.
>
> Trata-se do mistério da negação: as coisas não são assim, e podemos dizer *como* elas *não* são. (NB, p.30)

Nesse momento, ele ainda não se satisfaz inteiramente com a solução preliminar que dá ao problema, pois ainda trabalha com um dualismo de fatos positivos e negativos (Cf. NB, p.33). Parece que proposições afirmativas falsas ou proposições negativas verdadeiras devem ter como correlatos fatos negativos, o que incomoda Wittgenstein por diferentes razões. A solução que se prefigura já em 1914 é dada pelo que ele chama de sua "ideia fundamental": "minha ideia fundamental é que as constantes lógicas não substituem; que a *lógica* dos fatos não se *deixa* substituir" (NB, p.37). Isso significa, como comenta Luiz Carlos Pereira, que

> [...] a ideia fundamental de Wittgenstein é que os operadores lógicos, e, em particular, a negação, não funcionam como nomes, como sucedâneos de objetos. A combinação de proposições por meio de operadores lógicos não produz fatos logicamente complexos. A realidade é para Wittgenstein fundamentalmente positiva; toda negatividade é da ordem do discurso. (Pereira, 2006, p.121)

A representação de duas pessoas lutando, retomando o exemplo, pode muito bem servir de descrição do fato de que duas pessoas não lutam, desde que seja acrescido a ela um operador de negação, que não substitui nada, mas inverte o sentido da descrição.

O exemplo dos dois homens esgrimindo pode ser instrutivo acerca de outro aspecto: há ali um ponto fundamental para o desenvolvimento da concepção figurativa de proposição. No desenho,

não há nenhum sinal introduzindo a relação de "esgrimir". A figura à direita representa um certo homem, a figura à esquerda, outro, e é a relação mantida pelos elementos da figuração que mostra a relação mantida pelos objetos que elas substituem, caso a figuração seja verdadeira. E não é casual que não haja nenhum elemento substituindo a relação de "esgrimir". Ao traduzir a figuração em uma sentença do português, pode parecer necessária a introdução desse elemento adicional. Na sentença "A esgrime com B", além de A e B, há o verbo (e a preposição regida por ele), que introduz a relação. Na verdade, pode-se ir ainda mais longe: pode-se pensar que "esgrime" seja um nome designando um certo tipo de objeto, precisamente a relação de "esgrimir". No entanto, o fundamental para Wittgenstein é o fato de que, no desenho, a relação entre os dois elementos, isto é, sua posição relativa, mostra a relação que os objetos mantêm entre si, caso a figuração seja verdadeira. Não é necessário, aos olhos de Wittgenstein, introduzir um sinal que designe a relação, nem possível um discurso, que decorreria dessa introdução, sobre os tipos nos quais os objetos designados por eles se distribuem. Levada ao limite, esta última ideia implica que também não pode haver um discurso sobre a estrutura lógica do mundo, posto que essa estrutura já faz parte das condições de sentido pressupostas por toda e qualquer proposição. Há uma necessária prioridade da "lógica do mundo" em relação a toda verdade e falsidade (cf. NB, p.14). Inverter essa prioridade seria colocar o carro na frente dos bois, isto é, fazer o sentido depender da verdade ou falsidade efetiva de certas proposições.

Um segundo ponto indicado no exemplo dos dois homens esgrimindo é a ideia de que, para poder ser verdadeira ou falsa, ela deve ser articulada. Diferentemente das escritas hieroglíficas, em que "cada palavra representa seu significado", nas escritas usuais, "uma palavra não pode ser verdadeira ou falsa *no* sentido de que concorda com a realidade, ou o contrário" (NB, p.9). Em suma, uma única palavra não é essencialmente bipolar. Para que possa ter a propriedade de poder ser verdadeira ou falsa, uma cadeia gráfica ou sonora qualquer tem que ser articulada. Nesse ponto, Wittgens-

tein reata novamente com a linhagem platônico-aristotélica, concebendo a complexidade essencial da proposição como indissociável da bipolaridade. Cada elemento da proposição deve substituir um objeto designado por ele: "A possibilidade da proposição repousa sobre o princípio de SUBSTITUIÇÃO de objetos por sinais [...] Na proposição, o nome substitui o objeto" (NB, p.37). É, pois, a articulação de nomes de uma determinada maneira que torna a proposição verdadeira, caso a articulação corresponda à articulação dos objetos que eles substituem, ou falsa, caso a articulação não corresponda à articulação dos objetos que eles substituem.

Na versão tractariana, a concepção figurativa da proposição ganha traços mais precisos. Antes de tudo, Wittgenstein define um conceito abstrato de figuração. Para que algo possa ser chamado de figuração, é preciso cumprir algumas condições. Em primeiro lugar, como ele escreve no aforismo 2.15 do *Tractatus*, é preciso que a figuração tenha uma forma e uma estrutura:

> Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras.
>
> Essa vinculação dos elementos chama-se sua estrutura; a possibilidade desta, sua forma de afiguração. (TLP 2.15)

Em um dos poucos exemplos que oferece, Wittgenstein diz que "fica muito clara a essência do sinal proposicional quando o concebemos como composto não de sinais escritos, mas de objetos espaciais (digamos: mesas, cadeiras, livros)" (TLP 3.1431). Se em uma figuração – em "O quarto em Arles" de Van Gogh, por exemplo – uma cadeira está ao lado da mesa é porque a cadeira está nessa relação com a mesa na situação figurada. Essas relações constituem a estrutura da figuração. Para que tal estrutura seja possível, é preciso que haja uma forma de afiguração. Nos aforismos 2.181-2.182, Wittgenstein parece identificar integralmente a forma de afiguração com a forma lógica de afiguração: "Se a forma de afiguração é a forma lógica, a figuração chama-se figuração lógica. Toda figuração

é *também* uma figuração lógica. (No entanto, nem toda figuração é, p.ex., uma figuração espacial)". Considerando a restrição entre parênteses, porém, a identificação entre a forma de afiguração e a forma lógica de afiguração deve ser qualificada. Toda figuração tem uma forma de afiguração que é necessariamente lógica, mas, nem por isso, toda forma de afiguração é apenas lógica. A forma de afiguração depende das relações que se põem em relevo (por exemplo, relações espaciais). A forma lógica é dada pelas possibilidades lógicas de combinação. A forma de afiguração é dada pelas possibilidades de combinação envolvidas nas relações relevantes.

Mas o que define quais são as relações relevantes? O que faz com que uma tela repleta de tinta seja uma figuração? Para tanto, é necessário associar a ela um método de projeção. Como se lê no aforismo 2.141, "a figuração é um fato". Mas é preciso notar que nem todos os fatos implicados em uma suposta representação são relevantes. No caso do quadro, são relevantes as relações espaciais entre os elementos. Em uma partitura, diferentemente, são relevantes as alturas e durações das notas. O que permite passar da partitura à sinfonia, como se pode ler no aforismo 4.0141, é uma lei de projeção. No caso do quadro, é preciso haver analogamente uma regra a fim de que um dos fatos implicados o institua como figuração, por exemplo, do quarto. Nada é por si mesmo figuração de algo. Para ser uma figuração, algo deve manter uma relação específica com o que pretende figurar e, para isso, é preciso que um método de projeção faça esse trabalho de coordenação, definindo alguns elementos como elementos da figuração.

Wittgenstein chama a relação mencionada de *relação afigurante*. Como dizem dos aforismos 2.1513-2.1514: "Segundo essa concepção, portanto, à figuração pertence também a relação afigurante, que a faz figuração. A relação afigurante consiste nas coordenações entre os elementos da figuração e as coisas". Ela associa a cada elemento do figurado um elemento da figuração. A forma de afiguração e a relação afigurante são como o direito e o avesso. Se a primeira introduz uma identidade entre a figuração e o figurado, a segunda

introduz uma diferença (ou assimetria) entre eles; diferença, aliás, fundamental, pois, não houvesse essa segregação, não se poderia distinguir o que é a figuração e o que é o figurado. Há, pois, um perfeito equilíbrio entre identidade e diferença:

> Se uma figuração pode ser correta e pode ser incorreta, é porque algo no fato afigurado é substituído por algo diferente na figuração (os elementos) e algo não é substituído por nada na figuração, mas lá comparece de corpo presente (a forma). Dessa dosagem equilibrada de identidade e diferença, a figuração segrega sua virtude representativa. (Santos, 1994, p.62-3)

No grupo 3 de aforismos, Wittgenstein introduz a noção de pensamento e apresenta a vinculação das noções de projeção, proposição, sinal proposicional, método de projeção etc. Nos aforismos 3.11-3.13, lemos o seguinte:

> Utilizamos o sinal sensível e perceptível (sinal escrito ou sonoro etc.) da proposição como projeção da situação possível.
>
> O método de projeção é pensar o sentido da proposição.
>
> O sinal por meio do que exprimimos o pensamento, chamo de sinal proposicional. E a proposição é o sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo.
>
> À proposição pertence tudo que pertence à projeção; mas não o projetado.
>
> Portanto, a possibilidade do projetado, mas não ele próprio. (TLP 3.11-3.13)

Antes de tudo, é preciso compreender a distinção entre sinal e símbolo, entre sinal proposicional e proposição. Retomando a antiga distinção entre fundo essencial e superfície aparente, ela supõe a distinção entre aquilo que se apreende sensivelmente, isto é, inscrições gráficas ou cadeias sonoras, e aquilo que dota essa superfície material de sentido. Ao dizer que a "proposição é o sinal proposi-

cional em sua relação projetiva com o mundo", Wittgenstein evidencia que o sinal proposicional se torna uma proposição propriamente apenas quando mantém uma relação afigurante estabelecida por um método de projeção. Nas conversações que mantém com Waismann no início da década de 1930, ele revela que a concepção figurativa da proposição deve-se, em parte, ao empréstimo da noção de figuração tal como é utilizada na matemática (cf. WWK, p.185). Isso porque, pode-se acrescentar, a noção de projeção deve ser entendida em analogia com a geometria. Projetar uma figura geométrica em outra significa determinar os constituintes de uma a partir dos constituintes de outra. Uma projeção tem tanto mais semelhança com outra quanto mais direta for a maneira como se faz a passagem de uma a outra, como, por exemplo, no caso da projeção ortogonal. Quanto menos direta essa passagem, mais regras de transformação se fazem necessárias. Do sinal proposicional à proposição há uma "projeção transformadora" operando. Um mero sinal se torna proposição na medida em que se projeta uma situação possível neste sinal. Sendo o fundo oculto da proposição, o pensamento assume o ônus da relação projetiva. O caso mais direto de passagem do sinal proposicional à proposição é aquele da proposição completamente analisada, em que se podem discernir tantos constituintes materiais do sinal proposicional quantos são os constituintes do fato possível figurado.[14]

Entende-se, desse modo, por que Wittgenstein define o método de projeção como "pensar o sentido da proposição". Mas se for assim, pode parecer que ele incorreria em uma espécie de mentalismo. Afinal, como se estabelecem as relações afigurantes? Ao interpretar a última sentença do aforismo 3.11 como uma definição do método de projeção, pode-se fazer de Wittgenstein um herdeiro de uma tradição à qual ele não pertence. Norman Malcolm propõe um paralelo com Locke, afirmando que a concepção do empirista britânico

14 Cf. Santos (1994, p.69-70).

> [...] é substancialmente a mesma ideia de Wittgenstein de que pensamentos, compostos de "constituintes psíquicos", têm uma existência separada dos sinais físicos, por meio dos quais os pensamentos são tornados perceptíveis aos sentidos. A ideia é que os pensamentos são independentes da linguagem escrita ou falada. (Malcolm, 1986, p.71)

Atribui-se, com isso, um estatuto ao pensamento que ele não tem, indo de encontro ao que diz a proposição 4 do *Tractatus*: "O pensamento é a proposição com sentido". Para escapar dessa interpretação, Peter Winch interpreta em sentido inverso a sentença: ao invés de definir o método de projeção como pensar o sentido da proposição, Wittgenstein estaria definindo o pensar o sentido da proposição como o método de projeção. Isso porque "faz-se tudo que é possível para enfatizar que ele [o pensamento] é um termo *lógico*; não há nenhuma menção à psicologia [...] o que é apontado como essencial a um pensamento é a noção lógico-linguística de 'projeção'" (Winch, 1987, p.14). Além do fato de não explicar o que é o método de projeção, a interpretação de Winch vai contra a versão da passagem em questão no chamado *Prototractatus*:

> A expressão sensível do pensamento é o sinal proposicional.
> O sinal proposicional é uma projeção do pensamento.
> É uma projeção da possibilidade de uma situação.
> O método de projeção é o modo de aplicação do sinal proposicional.
> A aplicação do sinal proposicional é pensar seu sentido. (PTLP 3.1-3.13)

As primeiras sentenças definem o sinal proposicional recorrendo à noção de pensamento, que já havia sido definida como a "figuração lógica dos fatos" (PTLP 3). Em seguida, Wittgenstein define o método de projeção como pensar o sentido da proposição *via* noção de aplicação do sinal proposicional. Não há dúvida de que o método de projeção é definido como pensar o sentido da proposição, pois

este pensar é um modo específico de aplicá-lo.[15] Mas com isso ainda não se explicou como, ou melhor, quem estabelece as relações afigurantes. Anthony Kenny apresenta uma possibilidade de solução para o problema: "No *Tractatus*, o sentido é conferido pela vontade pura, a vontade pura do eu extramundano, solipsista e metafísico" (Kenny, 1984, p.9). O *eu* que faz a coordenação de objetos e nomes não é um eu empírico, cujas ações pudessem ser discriminadas, mas um sujeito que se situa nos limites do mundo, responsável por *fazer* essa coordenação. O pensamento envolvido na projeção de um fato possível em um sinal proposicional não é, portanto, o pensamento de um sujeito empírico.

No aforismo 4, o pensamento é definido como "a proposição com sentido". Se o que importa à representação proposicional não é a materialidade do sinal e se as condições lógicas da representação são as condições de toda e qualquer representação, então faz pouca ou nenhuma diferença projetar um fato possível em um sinal ou em um fato mental, composto de "constituintes psíquicos", conforme a expressão empregada por Wittgenstein em uma carta a Russell (cf. CL, p.125). Todo pensamento, como qualquer cadeia gráfica ou sonora que o materialize, pode ser chamado de proposição. Se "a proposição é o sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo", o pensamento já é uma proposição com sentido na medida em que cabe a ele fazer a projeção.

Dito isso, podemos voltar para o problema que motiva a concepção figurativa da proposição, considerando seu tratamento tractariano. Nos aforismos 4.022 e 4.024, lemos o seguinte:

> A proposição *mostra* seu sentido.
>
> A proposição *mostra* como estão as coisas *se* for verdadeira. E *diz que* estão assim. [...]
>
> Entender uma proposição significa saber o que é o caso se ela for verdadeira.

15 Para uma defesa dessa leitura, cf. Hacker (2001a); Ammereller (2001, p.125-8).

> (Pode-se, pois, entendê-la e não saber se é verdadeira.)
>
> Entende-se a proposição caso se entendam suas partes constituintes. (TLP 4.022 e 4.024)

A compreensão do sentido de uma proposição independe, pois, da discriminação de seu valor de verdade. Pode-se, pois, como escreve Wittgenstein em 4.023, "*tirar conclusões* de uma proposição falsa". Isso porque embora seja falsa, uma proposição, para receber essa qualificação, deve ter um sentido. Não se trata, no entanto, de afirmar que a uma proposição falsa deve ter como correlato um estado de coisas (*Sachverhalt*) não-subsistente e que a compreensão de uma proposição envolve a descrição de um estado de coisas meramente possível, mas não necessariamente atual.[16] A fim de desfazer esse equívoco, é preciso ler corretamente o aforismo 4.022, fazendo um paralelo com o aforismo 4.024. Neste aforismo, Wittgenstein não diz que entender a proposição significa saber, se for verdadeira, o que é o caso, mas que significa saber o que é o caso se for verdadeira. Do mesmo modo, deve-se ler o aforismo 4.022 não como a afirmação de que a proposição mostra, se for verdadeira, como as coisas estão, mas como a afirmação de que ela mostra como as coisas estão se for verdadeira (ou como as coisas não estão se for falsa). Essa pequena mudança na ordem dos fatores altera completamente o produto. A proposição, portanto, não mostra um "algo", seja ele real ou meramente possível. A proposição mostra seu sentido, qual conexão de objetos, em se tratando de uma proposição elementar, a torna verdadeira. Não é casual que Wittgenstein destaque as palavras "mostra" e "diz". Ao dizer que as coisas estão assim, isto é, ao dizer algo contingente, a proposição mostra uma relação interna entre linguagem e realidade – como as coisas estão se for verdadeira (ou como as coisas não estão se for falsa). Wittgenstein não reata com uma doutrina *à la* Meinong, segundo a qual há objetos que estão para além de ser e não-ser. Isso significa bloquear a ideia de

16 A tese foi defendida, por exemplo, em Stenius (1964).

que uma proposição elementar verdadeira seja acerca de um estado de coisas subsistente e que uma proposição elementar falsa seja acerca de um estado de coisas não-subsistente, já que isso implicaria supor que há um domínio de estados de coisas excedendo o domínio do que há.

Cumpre notar que, embora discrimine as condições de representação da realidade, Wittgenstein bloqueia expressamente a possibilidade de *dizer*, isto é, representar proposicionalmente, tais condições. Nos aforismos 4.12-4.121, ele escreve:

> A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica.
>
> Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder--nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo.
>
> A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição.
>
> O que se espelha na linguagem, esta não pode representar.
>
> O que *se* exprime na linguagem, *nós* não podemos exprimir por meio dela.
>
> A proposição *mostra* a forma lógica da realidade.
>
> Ela a exibe. (TLP 4.12-4.121)

Dado que toda proposição com sentido é bipolar, uma proposição que pretende descrever um traço essencial da realidade é necessariamente uma transgressão do âmbito legítimo do sentido. Isso não significa, porém, que a proposição transmita apenas aquilo que *diz*, isto é, o estado de coisas que descreve. Ela *mostra* a forma lógica e, enfim, a harmonia entre a estrutura essencial da linguagem e a estrutura essencial da realidade. Mas não é apenas essa forma que a proposição não pode representar. Ela também não pode representar a "coordenação de fatos por meio da coordenação de objetos" (TLP 5.542), isto é, as relações afigurantes, que são feitas por um eu transcendental, agente daquele traço da linguagem que se costuma

chamar de intencionalidade.[17] Voltaremos a esse ponto no início do próximo capítulo. Antes, porém, cumpre examinar as consequências que a distinção entre *dizer* e *mostrar* tem para as concepções de filosofia e método do *Tractatus*, bem como a reformulação de tais concepções nos escritos pós 1930.[18]

II

A distinção entre *dizer* e *mostrar* opera também no nível, por assim dizer, metodológico. Com efeito, ela é uma peça fundamental da articulação conceitual em torno da qual se conformam as noções de filosofia e método do *Tractatus*.

Pouco antes do final do livro, Wittgenstein apresenta uma resposta definitiva para a questão acerca da possibilidade da metafísica e da filosofia em geral enquanto modalidade peculiar de conhecimento dos fundamentos absolutos do mundo. Ele o faz, não por acaso, no contexto da caracterização do que chama de "método correto da filosofia". Em 6.53, especificamente, declara que este método é aquele que permite dizer apenas o que se pode dizer, isto é, proposições com sentido, que interdita a formulação de proposições metafísicas e que mostra o porquê dessa interdição, ao mostrar que no caso destas proposições não se confere significado a um ou mais de seus constituintes. Para avaliar devidamente o teor da resposta, dada a brevidade da declaração, é preciso retomar alguns pressupostos.[19]

Nos dois grupos de aforismos que antecedem a conclusão do livro, Wittgenstein apresenta a condenação daquele gênero de proposições que reivindicam o título de necessárias. A conclusão é, no geral, a mesma tanto no que diz respeito às proposições filosóficas

17 Cf. Cuter (2000).

18 Sobre a origem fregeana da distinção entre dizer e mostrar, cf. Geach (1976).

19 Para um tratamento mais detalhado e adequado dessas questões, cf. Santos (1994), seções VIII e IX.

quanto no que diz respeito às proposições da lógica, da matemática e aos princípios das ciências naturais. Os porquês, no entanto, são diferentes. Se cada uma dessas espécies de proposições está condenada a não ter sentido, isso ocorre por razões muito diversas. As proposições da lógica, as proposições matemáticas – que não são senão equações – e os princípios das ciências naturais não representam nada. Isso não significa, porém, que não tenham, cada uma a seu modo, alguma relevância no que concerne aos meios de que nos valemos para representar proposicionalmente o mundo. As tautologias e contradições, embora não digam nada, mostram propriedades e relações internas: a proposição "p ou não-p" ("$p \vee \sim p$") mostra que "não-p" seleciona no espaço lógico exatamente o que "p" exclui; a proposição "p e não-p" ("$p \wedge \sim p$") mostra que "não-p" seleciona no espaço lógico exatamente o que "p" exclui; a proposição "se p e p então q, então q" ("$p . \wedge . p \supset q : \supset : q$") mostra que a conclusão está contida nas premissas da inferência. Assim, os princípios do terceiro excluído, da não-contradição e o *modus ponens* não devem ser senão o reconhecimento da existência de determinadas relações formais entre proposições factuais; relações estas que não configuram supostas verdades lógicas, mas são apenas peças do cálculo lógico. Sua relevância está justamente no fato de *mostrar* por meio do simbolismo aquilo que não se pode *dizer*, pois faz parte das condições que facultam a representação proposicional. As proposições matemáticas, por sua vez, são também peças do cálculo lógico. Analogamente às tautologias e contradições, as equações da matemática mostram certas relações internas entre elementos de séries formais. Por último, os princípios das ciências naturais, como, por exemplo, as leis da mecânica, são apenas prescrições metodológicas, que dizem respeito à representação científica do mundo. Diferentemente das proposições filosóficas, que são contrassensos, as proposições matemáticas e os princípios das ciências se tornam contrassensos se forem interpretados como proposições com sentido.

Para enfatizar esse ponto, cabe contrastar as proposições da lógica às proposições filosóficas. Se as primeiras resultam de uma combinação legítima de sinais – mesmo que tal combinação, em

função das operações envolvidas, constitua um caso-limite de proposicionalidade –, as últimas resultam de uma combinação ilegítima de sinais, que não chega a constituir um símbolo. Isso porque não foi conferido significado a um ou mais de seus elementos, porque ao menos uma de suas partes não realiza uma possibilidade sintática e, assim, o sinal proposicional não chega a simbolizar, não chega a estabelecer relações projetivas com um estado de coisas. Se no primeiro caso a combinação de sinais beira a dissolução desta mesma combinação, mas ainda assim merece ser chamada de proposição; no segundo, percebe-se que sequer há algo que possa ser reconhecido como uma proposição. Daí a distinção crucial entre proposição sem sentido (*sinnlos*) e contrassenso (*Unsinn*).

Vemos, pois, que as únicas proposições que se pode dizer, isto é, as únicas proposições com sentido dizem respeito à existência ou inexistência de estados de coisas contingentes. Como notamos, as proposições da lógica, embora sintaticamente bem construídas, não têm sentido, pois não representam nada e são, no final das contas, analíticas. As proposições filosóficas, por sua vez, estão aquém ou além – conforme a interpretação que se adote – da sintaxe lógica da linguagem. Disso resulta que toda proposição com sentido é sintética *a posteriori* e diz respeito única e exclusivamente ao que é contingente, ao que é o caso, mas poderia, em princípio, não ser. Se há sempre um preço a pagar, o preço que se paga pelo sentido é a contingência e o preço que se paga pela necessidade é a anulação do sentido.[20]

Isso não significa, porém, que a filosofia não conserve ainda alguma relevância. Aquilo que importa à filosofia apreender não é uma ilusão. O mundo tem uma estrutura essencial e fundamentos absolutos, que são revelados ou, como querem alguns, impostos pela estrutura essencial da linguagem. As ilusões e contrassensos surgem quando se tenta representar proposicionalmente essa estrutura e esses fundamentos absolutos. A filosofia não pode, pois, ser uma teoria, um conjunto de proposições que digam o que

20 Empresto a formulação de Luiz Carlos Pereira (2006, p.122).

é o mundo ou, ao menos, o que deve ser um mundo permeável à representação proposicional. Mas ela pode ser uma atividade de clarificação dos mal-entendidos a respeito da lógica da linguagem, que estão na origem dos contrassensos filosóficos, e uma atividade de clarificação da estrutura própria à linguagem e ao mundo. Com efeito, é possível distinguir duas atividades complementares que o *Tractatus* prescreve a toda filosofia futura: a crítica lógica das ilusões e contrassensos da filosofia tradicional e a análise lógica das proposições com sentido. Do lado negativo, a crítica lógica fica encarregada de mostrar que a filosofia em sua tentativa de conhecer os fundamentos absolutos do mundo é necessariamente conduzida a ilusões e contrassensos. A tentativa de análise do suposto sentido das proposições filosóficas mostra que ela não pode ser levada a termo. Bloqueada a análise completa de tais proposições, desfaz-se a ilusão causada pela má compreensão da lógica da linguagem, já que se trata de uma combinação ilegítima de sinais, que não chega a constituir um símbolo, uma combinação de sinais em que não foi conferido significado a um ou mais de seus elementos. Em suma, a crítica lógica traça um limite para o que se pode pensar e dizer. Como escreve Wittgenstein no Prefácio ao *Tractatus*:

> O livro trata de problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.
>
> O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).
>
> O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso. (TLP, p.2, trad. p.131)

Do lado positivo, a análise lógica das proposições com sentido fica encarregada de revelar a estrutura essencial e os fundamentos absolutos do mundo. Completada a análise das proposições que descrevem todos os estados de coisas existentes, mostrar-se-ia a totalidade dos objetos, o conjunto de possibilidades de que se compõe o espaço lógico. Se não se deve procurar a essência do mundo debaixo da superfície dos fatos, pode-se ainda buscar a forma essencial comum à linguagem e ao mundo debaixo da superfície dos sinais, no fundo oculto dos símbolos.

Não é difícil notar que Wittgenstein se afasta de duas orientações diametralmente opostas, mas igualmente perniciosas. De um lado, ele se afasta do relativismo por fazer coincidirem a forma essencial da linguagem e do pensamento e a forma essencial do mundo. Não fosse assim, isto é, se não houvesse uma harmonia formal entre pensamento (ou linguagem) e realidade, seria preciso admitir a existência de possibilidades exteriores ao espaço lógico; teríamos, no final das contas, que admitir a existência de uma multiplicidade de perspectivas representativas sobre o mundo. Ocorre que o espaço lógico é, por definição, uno e sem concorrentes e o mundo é necessariamente uma circunscrição desse espaço. Um mundo permeável à representação proposicional, portanto, é necessariamente um mundo cuja forma é idêntica à forma essencial da linguagem e do pensamento. Wittgenstein sempre adotou o perspectivismo, isto é, a ideia de que há uma correlação essencial entre o mundo e a perspectiva representativa sobre ele. No entanto, diferentemente do relativismo, ele não faz dessa perspectiva representativa um fato do mundo entre outros, algo que é assim, mas poderia, em princípio, não ser. Simplesmente não há mais do que uma única perspectiva possível. O espaço lógico não é como uma peça do vestuário que poderíamos trocar conforme as exigências da ocasião. De outro lado, ele se afasta do dogmatismo por bloquear a possibilidade de representação dos fundamentos absolutos do mundo e da estrutura essencial comum à linguagem, ao pensamento e à realidade. Se o espaço lógico determina quais são estes fundamentos e qual é esta estrutura, é evidente que ele não pode

estar sujeito à representação proposicional. Apesar de serem opostos, relativismo e dogmatismo compartilham o mesmo equívoco fundamental. Embora o primeiro advogue a coexistência de uma multiplicidade de perspectivas representativas e, portanto, a coexistência de uma multiplicidade de formas que o mundo pode ter, e o segundo advogue que o mundo é o que é em si e por si mesmo, ambos concebem aquilo que supostamente é o fundamento e a essência do mundo como fatos passíveis de representação.

Nesse ponto, é possível traçar um paralelo interessante entre a crítica lógica da filosofia proposta no *Tractatus* e a crítica kantiana da metafísica dogmática:

> No *Tractatus*, a crítica da ilusão metafísica trilha, pois, caminhos análogos aos trilhados pela crítica kantiana. A filosofia define-se como o conhecimento da estrutura essencial do mundo e de seus fundamentos absolutos. A crítica lógica da filosofia revela que o mundo tem uma estrutura essencial e tem fundamentos absolutos, mas que estes são, por princípio, inacessíveis à representação proposicional. Assim, o propósito da filosofia é legítimo e valioso; os meios que ela tradicionalmente julgou apropriados para o cumprimento desse propósito é que são inadequados. (Santos, 1994, p.110)

O projeto filosófico do *Tractatus* pode ser aproximado do projeto kantiano na medida em que ambos se apresentam antidogmáticos: trata-se de recusar o acesso àquilo que está além dos limites do que pode ser conhecido, limites estes impostos pela própria natureza das faculdades subjetivas do conhecimento, no caso de Kant, e pela forma essencial da proposição, no caso de Wittgenstein. Fica bloqueado, ao menos em princípio, o acesso aos objetos tradicionais de que trata a metafísica. Ambos realizam uma virada reflexiva.[21] Mas, ao retomar o projeto kantiano, Wittgenstein propõe uma inversão na relação entre pensamento e linguagem.

---

21 Cf. Glock (1997, p.288).

A linguagem não é mera exteriorização de pensamentos, que se constituem enquanto tais em uma instância supostamente anterior. Pensamentos já são proposições com sentido, sinais proposicionais em sua relação projetiva com o mundo. Se os limites do que pode ser conhecido coincidem com os limites do que pode ser pensado, eles coincidem também com os limites do que pode ser expresso proposicionalmente.

Mas se o *Tractatus* qualifica as proposições filosóficas como contrassensos e bloqueia a possibilidade de representação dos fundamentos absolutos do mundo e da estrutura essencial comum à linguagem, ao pensamento e à realidade, como pode conter proposições filosóficas e, entre outras coisas, dizer o que o mundo é? Não seria o livro um grande despropósito? A resposta a essa questão só pode ser afirmativa. E a aparente contradição em que incorre o livro só é desculpável pela confissão de Wittgenstein no penúltimo aforismo:

> Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar a escada fora após ter subido por ela.)
>
> Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. (TLP 6.54)

As proposições do *Tractatus*, devidamente qualificadas como contrassensos, devem ser lidas como os degraus da escada que conduz à solução de todos os problemas filosóficos. Na verdade, trata-se de dissolver os supostos problemas filosóficos ao mostrar que eles não existem, ao menos não da forma como a filosofia tradicional os coloca. O que resta é a indicação ao leitor de que deve procurar por si mesmo aquilo que não pode ser dito nas proposições, mas se mostra. Afinal, o autor já dissera no Prefácio que o livro talvez só fosse entendido por quem já tivesse pensado por si mesmo o que nele é expresso. O *Tractatus*, então, prepara uma certa "experiência" metafísica e coloca as balizas para seu desdobramento. A

"experiência" metafísica é a experiência do mundo como totalidade limitada, como circunscrição de um espaço de possibilidades que definem sua face contingente. As balizas conduzem essa experiência não para os contrassensos filosóficos, mas para o misticismo. Não por acaso, o aforismo 6.522 diz: "Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico".

O paralelo com a crítica kantiana pode, então, ser estendido. Se Kant teve de suspender a razão para dar lugar à fé, se teve que bloquear o projeto metafísico no plano da razão teórica para recolocá-lo no plano da razão prática; Wittgenstein bloqueia o projeto metafísico no plano da lógica, mas recupera-o no plano do sentimento místico.[22] Entre um e outro, não há, porém, uma relação de exclusão: o sentimento místico mostra o lado ético daquilo que a análise lógica da linguagem também mostra. E, aqui, faz-se notar sua inclusão na linhagem do misticismo racional:

> No sentimento mítico mostra-se o que a análise lógica das proposições também revela: a substância do mundo em sua correlação essencial com a vida. A verdade da ética é a verdade do solipsismo. O *Tractatus* prepara o sentimento místico, a experiência ética fundamental. A revelação da estrutura essencial da proposição é a revelação da estrutura essencial do mundo e, enquanto tal, a revelação da identidade fundamental entre Deus, o sujeito, o mundo e o valor. Ao desincumbir-se da tarefa tradicionalmente atribuída à metafísica geral, o *Tractatus* faz convergir no sentimento místico

---

22 Bento Prado Jr. apontava nesse mesmo sentido quando escrevia: "Ao delimitar o campo do dizível e do pensável, o filósofo aponta para o inefável como *télos* de sua empresa. É mais ou menos como na *Crítica da razão pura*, onde se coloca para além do cognoscível as ideias de Deus, alma e mundo que, no entanto, constituem o alvo último (embora inatingível pela metafísica) da Razão. *Idem* pra Wittgenstein. Um pouco como Kant que dizia: 'tive que limitar o conhecimento para dar lugar à fé'. Wittgenstein diria: 'tive de delimitar o campo do dizível para dar lugar à ética, à arte e à religião, isto é, à *vida*'" (Prado Jr., 2004, p.126-7).

> os temas tradicionais das metafísicas especiais: Deus, o sujeito, o mundo como totalidade, os valores. (Santos, 1994, p.110)[23]

Essa conclusão, no entanto, não é aceita por todos os comentadores. Nas últimas décadas, o círculo dos "Wittgenstein *scholars*" se dividiu em dois partidos. Numa trincheira, estão os defensores da interpretação dita tradicional ou inefabilista, que coincide, em certa medida, com a interpretação exposta até aqui. Ela sustenta que, embora as proposições do *Tractatus* sejam realmente contrassensos, elas podem nos conduzir à apreensão de algumas "verdades inefáveis". A fim de esclarecer a possível perplexidade causada pela conclusão do livro, Peter Hacker, porta-voz dessa leitura, argumenta que é preciso fazer algumas distinções suplementares àquelas introduzidas pelo autor. Diferentemente das proposições sem sentido (*sinnlos*), os contrassensos violam as regras da sintaxe lógica da linguagem. Mas nem sempre essa violação acontece de maneira patente. Ela pode ocorrer de maneira manifesta, como na "questão de saber se bem é mais ou menos idêntico ao belo" (TLP 4.003); mas pode ocorrer de maneira encoberta, como acontece na maioria das proposições filosóficas. Daí a distinção entre contrassenso manifesto (*overt nonsense*) e contrassenso encoberto (*covert nonsense*). No âmbito dos contrassensos encobertos, é possível distinguir, ainda, entre contrassensos enganadores (*misleading nonsense*) e contrassensos esclarecedores (*illuminating nonsense*). São os últimos que "irão guiar o leitor atento a apreender o que é mostrado por outras proposições que não pretendem passar por filosóficas; mais do que isso, eles irão indicar sua própria ilegitimidade àqueles que captam o que se quer dizer" (Hacker, 1986, p.18). Ao fim e ao cabo, "eles nos levam a ver o mundo corretamente, de um ponto de vista lógico correto" (Ibid., p.26). Embora o leitor deva reconhecer essas proposições como contrassensos e deva jogar a escada fora depois de ter subido por ela, ele ainda tem a posse de algumas "verdades". Cumpre

23 Sobre as relações entre Wittgenstein e Schopenhauer, que faz a mediação entre nosso autor e Kant, cf. Glock (1999).

lembrar que Hacker coloca no topo da lista precisamente a questão da harmonia entre pensamento e realidade: "há (ou parece haver) uma harmonia (ou como Wittgenstein coloca posteriormente, numa alusão deliberada a Leibniz, uma harmonia preestabelecida entre a representação e o que é representado" (Hacker, 2001, p.98).

Na trincheira oposta, estão os defensores da interpretação dita resoluta. Encabeçada, sobretudo, por James Conant e Cora Diamond, essa interpretação se diz resoluta justamente porque pretende fazer uma interpretação austera do aforismo 6.54, segundo a qual as proposições do *Tractatus*, por serem simples contrassensos, isto é, não serem sequer proposições, não dizem nem mostram nada. Segundo esses autores, inclusive a distinção entre dizer e mostrar deve ser jogada fora. Conant, por exemplo, diz que a atribuição ou não ao *Tractatus* de uma doutrina segundo a qual contrassensos podem tornar manifestas "verdades inefáveis" depende de quão seriamente se toma a exortação de Wittgenstein para jogar a escada fora uma vez que se subiu por ela. À pergunta "Com o que, então, se fica uma vez que se jogou a escada fora?", ele oferece uma resposta taxativa: "Nada". E, em seguida, acrescenta: "A ideia de que não ficamos com nada deve também ser jogada fora [...] A resposta à pergunta 'Com o que ficamos uma vez que jogamos a escada fora?' é: nosso próprio sentimento de privação" (Conant, 1990, p.337). Não levar a sério a exortação de Wittgenstein, como fariam os leitores inefabilistas, é, conforma a expressão de Diamond, amedrontar-se (*to chicken out*).[24]

24 A autora caracteriza essa postura nos seguintes termos: "amedrontar-se é fingir jogar a escada fora, enquanto se permanece firmemente, ou tão firmemente quanto possível, nela [...] Isso envolve sustentar que as coisas a respeito das quais falamos são membros dessa ou daquela categoria, real e verdadeiramente, apenas não podemos dizer isso. *Que* elas são representadas na linguagem de uma outra forma. As sentenças do próprio *Tractatus* são tomadas de modo a exprimir essa forma de realismo, embora a própria doutrina requeira que qualquer tentativa de expô-la como uma doutrina deva falhar" (Diamond, 2001, p.194). Frente a isso, ela diz que não amedrontar-se é "dizer que não é, realmente não é, sua visão que há características da realidade que não podem ser colocadas em palavras, mas que se mostram. O que *é* sua visão é que essa

A divergência em relação à leitura inefabilista recai, antes de tudo, na maneira de interpretar a noção mesma de contrassenso. Enquanto Hacker sustenta que há uma distinção entre contrassensos enganadores e contrassensos esclarecedores (ou melhor, entre dois papéis que os contrassensos podem assumir) e que as proposições do *Tractatus* estão nessa última categoria, Conant e Diamond dizem que não há mais do que uma única noção de contrassenso: simples contrassenso. Assim, não amedrontar-se diante da conclusão do livro é tomar seriamente a noção de contrassenso com algo que não esconde um resíduo metafísico inexprimível. Isso porque "o *Tractatus* não delimita verdades profundas, mas inexprimíveis – ele pretende desmascarar a pseudoprofundidade das 'verdades' filosóficas" (Conant, 1990, p.341). Em favor dessa leitura, os autores lembram, em primeiro lugar, a passagem do Prefácio, em que Wittgenstein fala que "o que estiver além do limite [do pensar] será simplesmente contrassenso (*einfach Unsinn*)" – que eles traduzem incorretamente, diga-se de passagem, por "*plain nonsense*".[25] Em segundo lugar, eles lembram que, no aforismo 5.4733, Wittgenstein diz que "toda proposição possível é legitimamente construída". Disso, eles concluem que não há algo como uma proposição mal-construída logicamente e não há violação possível da sintaxe lógica da linguagem. Diferentemente da interpretação inefabilista, segundo a qual os contrassensos

---

maneira de falar pode ser útil ou mesmo, por algum tempo, essencial, mas que no final deve ser abandonada e honestamente tomada como contrassenso real, mero contrassenso, o qual nós não devemos no final pensar que corresponda a uma verdade inefável" (Ibid., p.181).

25 Alfred Nordmann, ainda que simpático à leitura inefabilista, nota o equívoco: "Em vez de enfatizar – como Conant e Diamond supõem – que além do limite da linguagem há "*einfacherUnsinn*" (simples ou puro contrassenso), Wittgenstein usa "*einfach*" (simplesmente) como um termo metodológico que caracteriza sua estratégia: uma vez especificadas as condições que tornam sentenças significativas, qualquer coisa que não as satisfaça é simplesmente e automaticamente contrassenso ("*was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein*") [...] Traduzir "será puro contrassenso" exigiria uma construção adverbial que normalmente ocorre apenas como uma exclamação no tempo presente "*das ist doch einfach Unsinn!*", como em "Isso é simplesmente absurdo!" (Nordmann, 2005, p.82).

estão para além da sintaxe lógica, a interpretação resoluta sustenta que eles estão aquém dela.

Para que a exortação do aforismo 6.54 faça sentido, Conant e Diamond afirmam, por um lado, que Wittgenstein pede ao leitor que entenda não as proposições do livro, mas seu autor. Ao dizer "minhas proposições elucidam dessa maneira: quem *me* entende acaba por reconhecê-las como contrassensos", ele estaria chamando a atenção para o fato de que não podemos entender suas proposições, mas podemos entender o autor e a atividade na qual está envolvido, qual seja, mostrar que estamos sob a ilusão de pensar que queremos dizer algo, quando, na verdade, não queremos nem podemos querer dizer nada. Por outro lado, para que o livro como um todo faça algum sentido, Conant e Diamond têm que salvar algumas de suas sentenças da pecha de contrassenso. Essas comporiam o que chamam de moldura (*frame*) do livro, embora, como eles próprios reconhecem, esta moldura não pareça fixa, pois não parece haver um critério definitivo para saber quais são elas exatamente.

Seja como for, para Conant, uma leitura bem-sucedida do *Tractatus* é aquela na qual

> primeiro apreendo que há algo que *deve* ser; então vejo que isso não pode ser dito; então apreendo que se não pode ser dito, não pode ser pensado (que os limites da linguagem são os limites do pensamento); e então, finalmente, quando alcanço o topo da escada, apreendo que não houve nenhum "isso" em minha apreensão o tempo todo (que aquilo que não posso pensar também não posso "apreender"). (Conant, 2000, p.196; 2002, p.422)

O método do *Tractatus* pode, então, ser caracterizado nos seguintes termos: "o único procedimento que se mostrará genuinamente elucidatório é aquele que procura entrar na ilusão filosófica de entendimento e explodi-la de dentro" (Conant, 1990, p.346). Assim, embora não seja possível entender as proposições do livro, há a ilusão do entendimento destas proposições. E a distinção implícita no aforismo 6.54 entre entender as proposições do livro (o que,

segundo Conant, não somos pedidos a fazer) e entender seu autor (o que somos pedidos a fazer) é mobilizada a fim de dar sustentação a essa tese. Entender o autor é entrar imaginariamente no ponto de vista a partir do qual um certo contrassenso parece dizer algo.

Não deve causar estranhamento que essa leitura tenha gerado um sem-número de reações, desde aquelas que se colocaram a favor da conciliação, isto é, que buscaram uma terceira via a fim de combinar os argumentos de cada uma das leituras, até aquelas que simplesmente a recusaram. Hacker, que teve a "honra" de ser o principal alvo dos autointitulados "novos wittgensteinianos", reagiu com veemência. Mobilizando evidências textuais internas e externas ao *Tractatus*, ele aponta o descompasso entre a letra do texto wittgensteiniano e o espírito que os leitores resolutos pretendem lhe imputar. Mesmo sem poder entrar em todos os detalhes da argumentação do autor (já que isso excederia nossos propósitos), é preciso mencionar alguns lances decisivos. No que concerne à concepção de filosofia do livro, Hacker acusa Conant e Diamond de não considerar corretamente os aforismos 4.11-4.116, em que esse ponto é explicitamente tematizado. Acerca desses aforismos, Conant escreve:

> Em 4.112, nós é dito que uma obra de filosofia "consiste essencialmente em elucidações". "Filosofia" aqui significa: filosofia tal como praticada pelo autor do *Tractatus* [...] Quando Wittgenstein diz (em 4.112) que uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações, o termo "elucidação" é uma versão da mesma palavra alemã (*Erläuterung*) que ocorre no § 6.54. (Conant, 2000, p.175; 2002, p.379)

Fica claro que Conant lê o livro, ou melhor, a "moldura" do livro como um todo coerente: aquilo que as observações metodológicas prescrevem, o livro de fato realiza, isto é, o *Tractatus* consiste essencialmente em elucidações, pois permite que o leitor reconheça o corpo do texto como contrassenso puro e simples. Ocorre que a leitura resoluta não explica por que Wittgenstein coloca, ao lado

de observações supostamente sérias ou austeras a respeito do que é e qual o propósito da filosofia, o aforismo 4.115, no qual lemos: "Ela [a filosofia] significará o indizível ao representar claramente o dizível"; ela também não explica por que Wittgenstein escreve, pouco antes da conclusão, o seguinte: "Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico" (TLP 6.522). Segundo Hacker, não há razão nenhuma para supor que esses aforismos são transitórios ou irônicos e que as verdades comunicadas por eles não existem. É possível, inclusive, objetar que, como não apresentam um critério para a inclusão ou não de algum aforismo na suposta moldura do livro, os leitores resolutos não podem justificar por que incluem nessa moldura precisamente os aforismos que incluem e por que excluem todos os outros. Por outro lado, Hacker argumenta que o aforismo 6.54

> [...] não fala de "clarificações" ou "elucidações", mas meramente que "minhas sentenças elucidam", na medida em que alguém que entenda seu autor as reconhecerá eventualmente como contrassenso. Mais uma vez, parece óbvio que essas "clarificações" não são as previstas em 4.112. Elas são as tentativas autoconscientes do autor de dizer o que só pode ser mostrado e que é mostrado pelas proposições bem-formadas da linguagem. Elas transgridem os limites do sentido, mas, ao fazê-lo, elas gradualmente levam o leitor atento ao ponto de vista lógico correto. (Hacker, 2003, p.22)

Diferentemente do aforismo 6.54, as elucidações de que fala o aforismo 4.112 não se referem ao corpo do texto. E isso, podemos acrescentar, porque a atividade de elucidação à qual se refere não seria a de "desmascarar a pseudoprofundidade das 'verdades' filosóficas", como quer Conant, mas "tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos". O resultado não seria o desmascaramento do contrassenso, mas o pensamento clarificado.[26] Em suma, à questão sobre se a concepção

26 O argumento é emprestado de Proops (2001, p.377).

de filosofia referida em 4.112 aplica-se ao *Tractatus* ou se é um programa para a filosofia futura, Hacker responde: "parece claro que ela é programática".

Além disso, ao dizer que as elucidações referidas no aforismo 4.112 são as mesmas de que fala o aforismo 6.54, Conant incorre no seguinte paradoxo: ele força Wittgenstein a dizer que o método incorreto é o método correto da filosofia. Isso porque o filósofo havia caracterizado, no aforismo 6.53, o método correto como aquele em que se pode dizer apenas o que faz sentido e havia dito, no aforismo 6.54, que as proposições do livro não são senão contrassensos. Com isso, ele distinguira o método estritamente correto do método empregado no *Tractatus*. Ocorre que, ao vincular as elucidações referidas em 4.112 à elucidação referida em 6.54 e não ao método correto mencionado no aforismo 6.53, Conant chega, conforme a formulação de um leitor resoluto moderado, à "visão paradoxal, segundo a qual, de acordo com Wittgenstein, a filosofia, tal como ele pensa que deveria ser praticada, não se adéqua ao método correto da filosofia" (Kuusela, 2006, p.44).[27] Mais uma vez, a saída pode ser buscada nas colocações de Hacker, mais especificamente, na distinção, introduzida em *Insight and illusion*, entre a filosofia tal como é proposta e a filosofia tal como é praticada no *Tractatus*. A

27 Embora seja muito perspicaz ao denunciar esse paradoxo na leitura de Conant, Oskari Kuusela acaba enredado em outros equívocos da leitura resoluta. Ao fazer dos contrassensos do *Tractatus* uma mera propedêutica ao método estritamente correto, o que para ele significa uma mera introdução aos princípios da notação regida pela sintaxe lógica, ele esquece, por exemplo, que Wittgenstein afirma categoricamente a existência do inefável e a necessidade da filosofia, de alguma forma, se referir a ele. Que o *Tractatus* não seja apenas nem exclusivamente uma propedêutica ao método estritamente correto é confirmado pela seguinte declaração de Wittgenstein em uma carta a Ludwig von Ficker: "meu livro consiste em duas partes: naquilo que aqui está e em tudo aquilo que *não* escrevi. E justamente essa segunda parte é a importante. Em meu livro, o ético é como que delimitado a partir de dentro; e estou convencido de que ele, *rigorosamente*, pode ser delimitado *apenas* assim" (BLF, p.35). Kuusela apresenta sua leitura da filosofia tardia de Wittgenstein em seu livro bastante interessante, mas completamente equivocado nas teses que defende (cf. Kuusela, 2008).

esse respeito, Hacker escreve: "a concepção *de jure* e oficial de filosofia é totalmente diferente da prática *de fato* da filosofia no livro" (Hacker, 1986, p.12). E mais adiante:

> segundo o *Tractatus*, a filosofia, tal como praticada no livro, tinha um status *de fato* de descrição da essência do mundo, do pensamento e da linguagem, mas um status *de jure* de contrassenso. A filosofia futura, cujos fundamentos são postos pelo *Tractatus*, deveria ser puramente elucidatória. (Ibid., p.156)

A distinção entre uma concepção *de jure* e uma concepção *de fato* de filosofia significa também uma distinção entre o método *de jure*, que Wittgenstein qualifica como o "único rigorosamente correto", e o método *de fato* empregado no *Tractatus*. É ao método *de jure* e não ao método *de fato* que os aforismos dedicados à noção de filosofia no *Tractatus* se referem. E isso desfaz o paradoxo presente na leitura resoluta.

Parece-nos igualmente problemático o seguinte fato: diferentemente dos leitores ditos inefabilistas, que não condenam a concepção que detectam no *Tractatus*, os leitores resolutos não apenas atribuem a Wittgenstein a concepção de que (quase) tudo não passa de contrassenso puro e simples, mas subscrevem essa concepção, isto é, endossam a concepção austera de contrassenso.[28] Isso torna sua própria tarefa de elucidação do livro um contrassenso. Se o livro não contém nenhum argumento a favor de nada, se não existe um diálogo, aquém da superfície do texto, com a tradição lógica de reflexão e se é preciso adotar a concepção de que se deve em algum ponto abandonar a filosofia, então não faz sentido ou, no máximo, faz muito pouco sentido se engajar no comentário filosófico dessa pura negatividade.

Mobilizando, como foi dito, evidências externas ao *Tractatus*, Hacker lembra, ainda, que Wittgenstein continuou a sustentar nos escritos posteriores ao livro, mesmo que apenas por algum tempo,

---

28 O argumento é emprestado de Glock (2007, p.56).

a distinção entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito, mas apenas mostrado.[29] Isso confirmaria a tese de que, no momento em que escrevera o livro, ele realmente acreditava na existência de "verdades inefáveis" e na necessidade de não jogá-las fora junto com a escada que conduz a elas. Do mesmo modo que o sentimento místico conduz à intuição do mundo *sub specie aeterni*, a análise lógica das proposições com sentido conduz à apreensão da harmonia formal entre linguagem, pensamento e realidade. É sintomático, nota Hacker, que Wittgenstein tenha continuado a sustentar que essa harmonia não pode ser descrita na linguagem, mas apenas mostrada. E isso é confirmado, entre outras passagens, pelo seguinte trecho dos manuscritos:

> A concordância do pensamento enquanto tal com a realidade não pode ser expressa. Se tomarmos a palavra concordância no sentido de que uma proposição verdadeira concorda com a realidade, isso não está correto, pois há também pensamentos falsos. Mas um outro sentido não pode ser reproduzido através da linguagem. Como tudo que é metafísico, a harmonia (preestabelecida) entre pensamento e realidade nos é dada pelos limites da linguagem. (WA 3, p.19; MS 109, p.31)

Dado o paradoxo do discurso falso, é evidente que a concordância entre pensamento e realidade não pode ser a concordância entre uma proposição verdadeira e a realidade. Mas, sendo essa concordância uma harmonia formal, não é possível *dizer*, no interior dos limites da própria linguagem, em quê ela consiste. Na verdade, trata-se de uma das condições *transcendentais* do que se pode dizer e pensar. Curiosamente, não muito tempo depois de escrever essa

29 Na carta a Russell de 19 de setembro de 1919, posterior à conclusão do livro, Wittgenstein escreve sintomaticamente: "O ponto principal é a teoria do que pode ser expresso (*gesagt*) por proposições – i.e., pela linguagem – (e, o que dá no mesmo, o que pode ser *pensado*) e o que não pode ser expresso por proposições, mas apenas mostrado (*gezeigt*); que, acredito eu, é o problema fundamental da filosofia" (CL, p.124).

passagem nos manuscritos, Wittgenstein troca a expressão "limites da linguagem" da última frase por "gramática". Essa mudança, que aparentemente não teria maiores consequências, é sintoma de uma transformação profunda em sua compreensão da questão da harmonia entre pensamento e realidade, bem como de suas concepções de filosofia e método. Examinamos a seguir tal transformação, primeiramente, no que concerne às concepções de filosofia e método a partir da retomada de Wittgenstein de sua atividade filosófica em 1929.

III

A conclusão do *Tractatus* parecia coincidir com a solução definitiva dos problemas filosóficos. A tarefa negativa que Wittgenstein prescrevera à filosofia futura encontrava seu corolário no aforismo final do livro: "sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar" (TLP 7). A única alternativa que restava era resignar-se ao silêncio e abandonar a filosofia. Após uma década de aposentadoria prematura, porém, ele percebe que o livro não estava isento de certos comprometimentos dogmáticos, como supusera. Se seu projeto crítico estava assentado na suposição da existência de uma correlação entre linguagem, pensamento e realidade e na conclusão aparentemente razoável, diga-se de passagem, de que as proposições filosóficas são destituídas de sentido, isso se fazia a um preço muito alto.

O reconhecimento da existência de certos comprometimentos dogmáticos leva Wittgenstein, não sem alguma hesitação, a abandonar suas apostas na tarefa positiva que o *Tractatus* legava à filosofia futura. Vimos que uma filosofia verdadeiramente crítica deveria, negativamente, desmascarar as ilusões e contrassensos da filosofia tradicional e, positivamente, exibir a estrutura essencial da linguagem e do mundo por meio da análise lógica das proposições com sentido. Ocorre que, depois da tentativa frustrada de reformular sua concepção de análise lógica, incorporando a investigação dos próprios fenômenos, como testemunha o artigo "Algumas observações sobre a forma lógica", o filósofo se dá conta de que a própria questão

da exibição da forma essencial da proposição fazia entrar pela porta dos fundos os velhos prejuízos dogmáticos que o projeto crítico do livro deveria ter expulsado pela porta da frente. Antes de mais nada, ela implicava a postulação da existência de um espaço lógico, isto é, um espaço total de possibilidades, mas não permitia que sua estrutura fosse definida. Entretanto, isso não era o mais grave. Havia um *parti pris* ainda mais fundamental contido na questão da exibição de uma forma supostamente essencial: ela significava reeditar um certo expediente característico da metafísica dogmática. Se esta duplicava a realidade, situando no fundo oculto da essência aquilo que pretendia conhecer, isto é, os fundamentos absolutos do mundo, o *Tractatus*, de maneira análoga, duplicava a linguagem, localizando no fundo oculto dos símbolos aquilo que pretendia alcançar, isto é, os fundamentos últimos do pensamento e do mundo.[30]

Essas dificuldades são expressamente reconhecidas por Wittgenstein já em seus manuscritos, conversações e aulas do início na década de 1930. Em um fragmento das conversas que mantém com Waismann, datado de 9 de dezembro de 1931 e posteriormente intitulado "Sobre o dogmatismo", ele censura o que chama de "abor-

---

30 Cf. Santos (1996, p.451). Curiosamente, a percepção desse comprometimento assemelha-se em seus traços mais gerais a um dos ataques que Nietzsche dirige a Kant. Com efeito, no *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche ataca o "chinês de Königsberg", entre outros, por supor um mundo inteligível como o mundo verdadeiro, que embora seja ou talvez precisamente por ser "inatingível, indemonstrável, impossível de ser prometido" é "um consolo, um compromisso, um imperativo". O paralelo é entre os dois cenários é mais ou menos o seguinte: assim como no *Tractatus* os fundamentos absolutos do pensamento e do mundo, embora não pudessem ser representados proposicionalmente, deveriam, de alguma forma, ser apreendidos, o "mundo verdadeiro", denuncia Nietzsche, embora inatingível, deveria poder ser pensado por aqueles que o postulavam. O que pode parecer surpreendente a alguns e menos a outros é que *mutatis mutandis* a alternativa nietzscheana também se assemelha, como veremos, àquela para a qual o Wittgenstein pós-*Tractatus* aponta: não se trata de tomar partido de um ou outro lado da dicotomia, trata-se, antes, de recusar o próprio *parti pris* fundamental, isto é, a duplicação. Afinal, escreve Nietzsche, "suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente*!" (Nietzsche, 1999, p.81).

dagem dogmática" por colocar questões para as quais não tem ainda as respostas, acreditando poder encontrá-las posteriormente. Ele exemplifica essa censura lembrando que, no *Tractatus*, a tarefa da análise lógica era especificar a forma das proposições elementares, o que ficava a cargo da aplicação da lógica. Embora não supusesse hipoteticamente que sua forma era tal ou tal, ele comprometia-se com a ideia de que essa forma *poderia* em algum momento ser especificada e que, portanto, ela existia. O mesmo problema, aliás, se colocava em vários níveis. Embora fosse impossível especificar *a priori* a sintaxe lógica da linguagem, quais são os objetos que existem, os tipos em que se distribuem e as formas possíveis dos estados de coisas, em suma, embora fosse impossível especificar *a priori* a constituição íntima do espaço lógico, a aplicação da lógica poderia preencher essa lacuna ao realizar tais especificações *a posteriori*. A questão da caracterização da constituição íntima do espaço lógico era introduzida sem que se tivesse uma resposta para ela, embora se acreditasse poder apresentar uma solução posteriormente.[31]

Alguns dias antes de fazer essas colocações, Wittgenstein escreve nos manuscritos sintomaticamente que sua concepção era falsa:

> primeiro, porque não era claro para mim o sentido das palavras "em uma proposição, um produto lógico está escondido" (e coisa parecida), segundo, porque também pensava que a análise lógica deveria trazer à luz do dia coisas ocultas (como fazem as análises química e física). (PG, p.210; WA 4, p.237; MS 112, p.133v-134r)

---

31 Como nota Gordon Baker, o *Tractatus* fazia afirmações *a priori* sobre a estrutura da proposição e "elas eram conhecidas antes de qualquer análise filosófica detalhada da linguagem. A investigação da aplicação da lógica, porém, resulta não em verdades contingentes, mas em proposições *a priori* adicionais. Consequentemente, o *Tractatus* encapsula a visão de que a gramática da linguagem pode ser dividida em duas camadas, uma mais fundamental que a outra" (Baker, 1988, p.110). Isso se reflete, aliás, no estatuto peculiar que a análise tem no livro: "a clarificação da essência da proposição não é justificada por argumentos indutivos baseados nos produtos da análise, embora a descrição da essência da linguagem dependa da possibilidade de análises reveladoras que se conformem a um padrão predeterminado" (Ibid., p.86).

Como ele próprio nota nesse mesmo contexto, o problema da análise lógica não era construir uma *teoria – horribile dictu* – das proposições elementares, como Carnap tentara. Wittgenstein tem clareza de que nunca foi vítima desse equívoco. Sua concepção era falsa por outras razões: concebendo a proposição como função de verdade de proposições elementares, ele se comprometia com a ideia de que havia algo oculto sob a forma aparente das proposições da linguagem comum e, consequentemente, com a ideia de que a análise lógica traria à luz o que estava oculto.

Diante desse diagnóstico, cabe recuperar o que havia de correto no *Tractatus* contra o próprio *Tractatus*. Wittgenstein lembra, naquele mesmo fragmento das conversas com Waismann, que nos manuscritos preparatórios ao livro escrevera que as soluções (*Lösungen*) das questões filosóficas não podem nunca surpreender e que, em filosofia, não se trata de fazer descobertas, mas reconhece não ter compreendido isso claramente. A tarefa que se coloca a partir de então não é outra senão a de ser o mais consequente possível em relação a essas máximas metodológicas. Recolocadas no contexto da denúncia desses comprometimentos dogmáticos, no entanto, as máximas ganham um novo sentido. Compreendê-las corretamente significa, a partir de agora, reconhecer que "nós nos movemos no domínio da gramática de nossa linguagem comum e esta gramática já está aí. Nós já temos, portanto, tudo e não precisamos esperar pelo futuro" (WWK, p.183).

Apesar de aparentemente menos grave, Wittgenstein faz outra censura à "abordagem dogmática": ela é arrogante. Isso significa que o dogmatismo *impõe* uma forma de representação sem concorrentes. Não por acaso, no *Tractatus*, as condições que a proposição tinha que cumprir para fazer aquilo que se supunha que deveriam fazer, isto é, representar correta ou incorretamente os fatos, eram exigências impositivas. Não por acaso, tais exigências podem ser formuladas utilizando expressões modais, que traduzem certas necessidades: as proposições *devem* ser fatos, as proposições com sentido *devem* ser bipolares, toda proposição *deve* ser uma função

de verdade de proposições elementares etc.[32] Ora, é justamente essa imposição que Wittgenstein, desde os primeiros anos da década de 1930, coloca na origem das confusões filosóficas em geral e de seus próprios equívocos:

> as confusões com que nos envolvemos na filosofia aparecem por se tentar, constantemente, construir tudo de acordo com um paradigma ou modelo. A filosofia surge, podemos dizer, de certos prejuízos. As palavras "deve" (*must*) e "não pode" (*cannot*) são palavras típicas que exibem esses prejuízos. Eles são prejuízos que favorecem certas formas gramaticais. (AWL, p.115)

Nesse momento, ele se dá conta de que uma das raízes dessa espécie de dogmatismo é a confusão, que permeia também a metafísica, entre o modelo de que nos valemos para representar algo e o que é este algo que nos propomos a representar. Comentando o método comparativo de Spengler, o filósofo dirige a ele uma censura que se pode estender a toda forma de dogmatismo: não se reconhece o objeto de comparação como mero objeto de comparação, isto é, como um modelo do qual resulta uma determinada forma de representação do mundo. Não o fazendo, termina-se por "afirmar *nolens volens* também do objeto o que corresponde ao modelo de observação (*Urbild der Betrachtung*), a partir do qual fazemos observação; e afirmar '*deveria sempre...*'". Em outras palavras, ao confundir modelo e objeto, "deve-se atribuir de modo dogmático ao objeto o que deve caracterizar apenas o modelo" (VB, p.469; WA 4, p.60-61; MS 111, p.119-120). Mas isso não é uma porta aberta para o relativismo. Wittgenstein faz questão de dizer que o modelo não deixa de ter uma "validade universal". Ocorre apenas que ele não retira mais essa validade da suposta aplicabilidade a todo e qualquer objeto, mas apenas do fato de ser constitutivo da "forma de observação", como outras formas de observação constituiriam diferentemente a maneira como se representa os objetos. Embora

32 Cf. Baker (1988, p.127).

os enunciados de que se vale para representar a realidade sejam sempre relativos a uma determinada perspectiva representativa, ainda assim pode-se perguntar se eles realmente representam o que supomos que devam representar. Se eles são relativos, é preciso reconhecer que são relativamente relativos.

Apesar das sucessivas reformulações a que submete suas reflexões, Wittgenstein não recua na denúncia dessa confusão. Nas seções das *Investigações filosóficas* dedicadas à noção mesma de filosofia, ele associa ao "dogmatismo em que facilmente caímos ao filosofar" a concepção segundo a qual há um "pré-conceito ao qual a realidade *deve* corresponder" (PU §131). A mesma ideia é reforçada, ademais, pela denúncia de que, sob a ilusão da estrutura essencial da proposição, "predica-se do objeto o que se encontra na forma de representação" (PU §104). Comentando essa última passagem, Peter Hacker resume um dos modos como a confusão aparecia no *Tractatus*:

> Wittgenstein escolhera uma forma particular de representar a linguagem – em particular, proposições (como figurações) e seus constituintes (como pontos de contato entre linguagem e realidade) – e projetara a forma de representação nas entidades linguísticas representadas por meio dele. Ele, então, acreditou encontrar nomes simples e proposições elementares com tal-e-tal forma em nossa linguagem real. E quando não pôde encontrá-las nos fenômenos superficiais da linguagem, ele acreditou que eles deviam estar sob a superfície. Por que *deviam*? Porque, do contrário, as proposições (e os nomes que as compõem) não poderiam ser capazes de *fazer* as coisas notáveis que evidentemente fazem. (Hacker, 2005b, p.257)

A hipóstase de uma certa forma de representação implicava, entre outras coisas, conceber os constituintes últimos das proposições elementares como nomes simples que deveriam corresponder a objetos simples, objetos estes que constituíam a substância do mundo. Com isso, Wittgenstein pretendia garantir a determinação do sentido e discriminar o "mecanismo por meio do qual a propo-

sição, não importa se verdadeira ou falsa, poderia 'tocar a realidade' e garantir a harmonia preestabelecida (WA 2, p.270; MS 108, p.186) entre pensamento e mundo" (Ibid., p.258). Ao denunciar a confusão entre modelo e objeto, ele não pode deixar de denunciar que o nome simples como constituinte último da proposição, que chamará de "nome ideal", não é senão "uma forma de representação, à qual estamos inclinados", "uma imagem que comparamos à realidade, por meio da qual representamos como ela é (*wie es sich verhält*)" (PPO, p.170; DB, p.76; MS 183, p.162-3).

Sob um certo aspecto, a virada reflexiva do *Tractatus* era mais radical do que aquela levada a cabo por Kant; sob outro, menos. Se tudo o que podia ser conhecido era o que podia ser pensado e o que podia ser dito, parecia não haver nenhum resquício dogmático, nenhuma "coisa em si mesma", que deveria ser pensada, mas não poderia ser conhecida. No entanto, aquilo que era necessário, aquilo que compunha a forma essencial da representação proposicional, derivava da "substância do mundo":

> A forma lógica da proposição é determinada pela forma dos nomes que a constituem, e a forma lógica desses nomes, suas possibilidades de combinação, espelha a forma dos objetos simples que substituem [...] De uma perspectiva kantiana, portanto, o *Tractatus* combina uma versão linguística da virada reflexiva com uma atitude pré-crítica em relação à fonte da necessidade. (Glock, 1997, p.296-7)

Dissemos anteriormente que o perspectivismo presente no *Tractatus* não coincidia com o relativismo, pois não havia mais do que uma única perspectiva possível. Ora, a recusa dessa saída, que leva ao reconhecimento da existência de uma multiplicidade de perspectivas representativas, passa pelo reconhecimento de que essa perspectiva única era uma imposição daquilo que supostamente compunha a essência da realidade.

Por outro lado, essa atribuição do que é próprio à perspectiva representativa ao objeto da investigação é acompanhada pela su-

blimação das formas de representação. Ao afirmar que "A proposição é uma coisa muito notável", já que é capaz, por exemplo, de dizer que as coisas são o que realmente não são ou que não são o que realmente são, supõe-se uma forma pura, livre dos entraves materiais (sinais gráficos, por exemplo), que confere à proposição esse poder. Wittgenstein nota que se trata da "tendência de supor um intermediário puro entre o *sinal* proposicional e os fatos. Ou mesmo de querer purificar, sublimar o próprio sinal proposicional" (PU §94).[33] Cumpre lembrar, a fim de clarificar essa alegação, que um dos movimentos de demarcação conceitual do *Tractatus* era justamente uma progressiva "desmaterialização do símbolo":

> [...] tudo que concerne à natureza intrínseca do sinal, ao modo peculiar de produzir materialmente o símbolo, é logicamente desprezível. A essa desmaterialização do símbolo, Wittgenstein chamará ironicamente "sublimação do sinal" nas *Investigações filo-*

---

33 O verbo "sublimar" (*sublimieren*) pode ser entendido aqui a partir de seu sentido químico, isto é, como a passagem direta do estado sólido ao gasoso. Segundo David Stern, que aponta essa possibilidade de leitura, "uma maneira de ler essa menção a 'sublimar' nossa linguagem é tomá-la como sendo a respeito da tentativa equivocada de purificar ou refinar o material heterogêneo de nossas atividades cotidianas em algo puro e simples" (Stern, 2006, p.99). Eike von Savigny, apontando na mesma direção, diz que "sublime" pode significar "elevado" ou "divino", mas também "puro" e se posiciona a favor dessa última alternativa: "a crítica da purificação dos meios e formas de representação certamente sugere que o que está em questão no que diz respeito às regras da linguagem serem 'sublimes', em §89, é se elas são ou não puras, mais do que se elas são ou não elevadas" (Savigny, 2002, p.43). Esse é um dos pontos que sustentam sua leitura estritamente imanente segundo a qual as observações de Wittgenstein no suposto capítulo "Sobre a filosofia" (PU §89-133) referem-se exclusivamente às seções precedentes, que apresentam uma concepção de linguagem como cálculo. Isso porque não faria sentido sublimar ou purificar um texto, como, por exemplo, o *Tractatus*, mas apenas um método. Não concordo, porém, com essa leitura, pois as seções do suposto capítulo podem se referir às seções precedentes e à concepção de linguagem como cálculo, mas certamente também se referem à *concepção* defendida no *Tractatus*. Isso é confirmado, entre outras coisas, pelo vocabulário que Wittgenstein utiliza (sinal proposicional, pensamento etc.) e pela menção explícita ao livro na seção 97.

> *sóficas*. Sem os entraves materiais do sinal, o produto dessa sublimação, a proposição pode sem problemas reclamar para si o título de figuração lógica do mundo. (Santos, 1994, p.74)

A partir da constatação do paradoxo do discurso falso ("Pode-se *pensar* o que não é o caso", conforme a fórmula wittgensteiniana), surge a tentação, a fim de resguardar sua aptidão à verdade e à falsidade, isto é, sua bipolaridade, de supor uma forma essencial e pura da proposição: "*isto e aquilo é assim e assado*" (*das und das – so und so – ist*) ou, conforme a fórmula tractariana, "as coisas estão assim" (*Es verhält sich so und so*). Com ela, acreditamos estar no encalço da natureza da representação proposicional. No entanto, ela não é senão um símile que subjaz à própria maneira como se institui a perspectiva representativa. Para que essa modalidade de representação seja possível, acreditamos ser necessário repetir indefinidas vezes o prejuízo gramatical "isso tem que *ser assim*".

Em suas conversas com Waismann, Wittgenstein revela o sofisma contido nessa concepção. A afirmação "toda proposição deve ser verdadeira ou falsa" é comparável à afirmação "toda peça de xadrez dever obedecer às regras do jogo de xadrez". Mas elas podem ser consideradas sob dois pontos de vista opostos. Se forem uma *especificação* do que é para uma proposição ou uma peça de xadrez ser parte do cálculo proposicional ou do jogo de xadrez, tudo parece ir bem. No entanto, se forem consideradas como se *determinassem* o que é para essas coisas serem o que são, os problemas começam:

> primeiro, acredita-se ter um determinado conceito de proposição, *independentemente* das regras e, então, exige-se que as regras *devem* se *conformar* a esse conceito – como se as regras se seguissem do conceito de proposição, ao invés de o constituírem. (VW, p.380)

A forma proposicional geral ("as coisas estão assim"), diz Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, é igual à definição de que uma proposição é o que pode ser verdadeiro ou falso. E isso pode ser simplesmente posto do seguinte modo:

"p" é verdadeiro = p
"p" é falso = não p

Invertendo os termos da argumentação anterior, mas mantendo o argumento, ele diz que tudo se passa como se já se tivesse um conceito do que é verdadeiro e falso, e que a proposição deveria se conformar a ele para ser chamada de proposição. Inserida, porém, em uma prática simbólica, o que parecem ser as notas características que a definem, não são senão o que a constitui. Se a afirmação fosse de que uma proposição é o que se conforma aos conceitos de "verdadeiro" e "falso", deveria haver a possibilidade de dizer o que seria não conformar-se. Mas isso sequer faria sentido.

A denúncia da atribuição do que caracteriza a perspectiva representativa ao objeto de investigação é paralela à denúncia da confusão que permeia a metafísica, entre a investigação conceitual e a investigação factual: "Investigações filosóficas: investigações conceituais. O essencial sobre a metafísica: que não é clara para ela a diferença entre investigações factuais e investigações conceituais. A questão metafísica tem a aparência de uma questão factual, apesar do problema ser conceitual" (BPP §949; Z §458; MS 134, p.153). Sintomaticamente, Wittgenstein atribui essa confusão a sua concepção anterior:

> O falso modo de consideração (*Betrachtungsweise*) é na verdade metafísico. Fala-se sobre a essência lógica do mundo e diz-se, por exemplo, que ela resolve-se em fatos, passa-se daí diretamente para a essência da proposição e suas propriedades, como se se tratasse de um dado gênero. (VW, p.380)

Tudo se passa como se o pensamento e a linguagem fossem o perfeito correlato, a figuração (*Bild*) do mundo, e como se houvesse uma ordem *a priori* do mundo, uma ordem de *possibilidades*, que seria comum ao pensamento e ao mundo. Em suma, como se houvesse uma harmonia preestabelecida entre linguagem, pensamento e realidade. No entanto, ao colocar os conceitos de proposição, lin-

guagem, pensamento e mundo em série, perde-se a prática simbólica na qual eles se inserem. Conforme a bela metáfora de Wittgenstein, tenta-se andar sobre o gelo, mas não se consegue, pois falta o atrito. Daí a palavra de ordem: "de volta ao chão duro!" (PU §107).[34]

Diante disso, Wittgenstein reconhece que "o *prejuízo* da pureza cristalina só pode ser eliminado se dermos uma virada em toda nossa observação" (PU §108). Essa pureza cristalina não era um dado; ela era, antes, uma exigência (cf. PU [Urfassung (MS 142)], p.141; MS 142 §108), figurando como um dos prejuízos dogmáticos aos quais ele estivera preso. Com a virada, tal ideal passa de um prejuízo projetado sobre a realidade para *uma* forma de representação da realidade entre outras possíveis (cf. MS 157b, p.5r). A virada significa, então, a passagem de uma concepção que se funda em um pré-juízo (*Vorurteil*) ao qual a realidade *deve* corresponder, para uma concepção de filosofia que se baseia em um modelo (*Vorbild*) empregado enquanto objeto de comparação, meio de representação. A virada significa igualmente a passagem de uma concepção que recorre a postulações especulativas e passa daí a teses sobre a constituição da realidade para uma investigação voltada exclusivamente aos instrumentos de que nos valemos para representar a realidade.

Um dos propósitos na introdução dos famosos jogos de linguagem é precisamente obter um *objeto de comparação*, que pode lançar luz sobre o uso que fazemos da linguagem, pois nos permite ver em quê eles se aproximam ou se distanciam desse uso. O que se pode chamar de método do jogo de linguagem nº 2 é, nesse sentido, paradigmático. Wittgenstein propõe um jogo de linguagem que se adéqua à descrição da linguagem de Agostinho e nos propõe considerar esse jogo como uma linguagem completa. Em seguida, examina em que pontos ele funciona como a linguagem que de fato se utiliza e em que pontos isso não ocorre. Por meio disso, pode-se simultaneamente desembaraçar-se das ilusões causadas por uma certa des-

34 Em uma versão anterior, Wittgenstein risca "de volta ao chão duro!" e escreve "de volta aos exemplos *concretos*, aos *exemplos reais*" (MS 152, p.84). Essa variante favorece a interpretação defendida adiante.

crição do funcionamento da linguagem e obter uma representação mais ou menos panorâmica do modo como ela realmente funciona.

Assim, ocupado, como antes, em apontar a confusão da metafísica em relação ao estatuto de suas próprias proposições e delinear o tipo de investigação que a filosofia deve ser, Wittgenstein denuncia os mal-entendidos daquela disciplina no privilégio de uma única forma gramatical e na projeção do que é apenas uma forma de representação da realidade à própria realidade. Em face disso, propõe a investigação da gramática. Se a cura tem a mesma natureza do mal que aflige, as confusões filosóficas, surgindo de confusões gramaticais, só podem ser solucionadas no interior da gramática e com os elementos que ela própria fornece. Paradoxalmente, tal investigação revela exatamente o que o essencialismo esconde: a essência. Cabe, agora, colocá-la em seu devido lugar, isto é, reconhecê-la como um expediente de nossas formas de representação do mundo:

> não queremos dogmatizar, mas deixamos a linguagem como está e colocamos uma imagem gramatical ao lado, cujas características dominamos completamente. Nós construímos um caso ideal, sem a pretensão de que corresponda a algo, mas nós o construímos apenas para obter um esquema perspícuo com o qual comparamos a linguagem, algo como um aspecto, que não afirma nada, que também não é falso. (VW, p.278)

Não há unanimidade, no entanto, em relação ao modo como se deve compreender esse novo posicionamento metodológico. O sentido da crítica ao dogmatismo e a nova concepção de filosofia e método tornaram-se *quaestiones disputatae*. Duas posições gerais colocaram-se frente a frente. Uma foi proposta por Gordon Baker em seus últimos textos. A outra é defendida por comentadores como Peter Hacker e Hans-Johann Glock.

Negando a presença de um certo propósito positivo na concepção de filosofia de Wittgenstein, Baker pretende distanciá-lo do projeto de uma geografia lógica da linguagem, que os *soi-disants* wittgensteinianos incorretamente imputar-lhe-iam. A fim

de defender esse posicionamento interpretativo, ele explora, com um certo grau de exagero, a comparação entre o que entende ser o procedimento wittgensteiniano e a psicanálise. Ele constata que Wittgenstein associava os problemas filosóficos a uma gama de termos correlatos, que indicavam estados de confusão mental como "tormento", "medo", "inquietação", "ânsia", "prejuízo", "superstição", "ilusão" etc. Dada essa origem das confusões, sua cura não significaria solucionar um enigma, mas apenas conduzir aquele que sofre a um estado de calma, de alívio. Ele também nota que o filósofo vinculava esses problemas a formulações que incluíam termos modais como "deve", "não pode", que indicam uma necessidade impositiva. Contra essa aparente necessidade, caberia à terapia levar o paciente ao reconhecimento de que as coisas não precisam necessariamente ser do modo como elas parecem dever ser. Aos enunciados contendo as expressões modais como "deve", "não pode" etc., que caracterizam dogmas gramaticais e conduzem a um "uso metafísico de nossas palavras", contrapor-se-iam enunciados contendo "qualificações modais" como "pode-se dizer", "podemos dizer", "é melhor dizer", "*nós* dizemos". Assim, não haveria nada errado com as analogias em si mesmas. Elas não devem ser descartadas, mas apenas reconhecidas *como* analogias e, com isso, evitar-se-ia a tentação de supor que elas revelam qualquer tipo de essência. Evitando postular qualquer validade supostamente universal, Wittgenstein estaria mais preocupado em introduzir "diferentes pontos de vista, por meio da exploração de possibilidades negligenciadas, de causar mudanças em nossos modos de ver as coisas, realmente levando a mudanças da mente e modificando a *vontade* (como nós *queremos* ver as coisas)" (Baker, 2004, p.68).[35]

A terapia proposta pelo filósofo não poderia, segundo Baker, ser a imposição de um outro ponto de vista. Ela dependeria do re-

35 Nas conferências sobre estética, Wittgenstein diz algo que parece confirmar essa leitura: "Tudo que estamos fazendo é mudar o estilo de pensar e tudo que eu estou fazendo é mudar o estilo de pensar e tudo que eu estou fazendo é persuadindo as pessoas a mudar seu estilo de pensar" (LC, p.28).

conhecimento por parte do paciente de que seu ponto de vista é unilateral e de que suas confusões resultam do aprisionamento num único modo de ver as coisas:

> seu propósito era fazer cada paciente reconhecer as origens de suas confusões conceituais particulares (especialmente por meio do trabalho com analogias ou imagens de que não estaria consciente) e o reconhecimento do próprio paciente das regras nas quais está enredado é uma precondição da correção do diagnóstico, bem como da efetividade da cura. (Ibid.)

O lema de Waismann segundo o qual "a essência da filosofia reside em sua liberdade" caberia perfeitamente a Wittgenstein. Além disso, a terapia não envolveria argumentos, simplesmente porque não haveria argumentos que deveríamos aceitar como irrefutáveis. Mais uma vez, as palavras de Waismann caberiam perfeitamente a Wittgenstein: "nós não forçamos o interlocutor. Nós o deixamos livre para escolher, aceitar ou rejeitar qualquer uso das palavras". E aí estaria "o verdadeiro modo de fazer filosofia não-dogmaticamente" (Waismann, 1963, p.356).[36]

Diante disso, o comentador propõe que, se as imagens "põem amarras em nosso pensamento, nos colocando em posição de confinamento", se "restringem a liberdade intelectual" e "produzem câimbras mentais", a saída estaria na *conversão* a um novo modo de ver as coisas. E isso não envolveria argumentos – ao menos, não o que estamos habituados a chamar de argumentos genuinamente filosóficos –, mas "*negociações* com outros (seus leitores e interlocu-

---

36 Katherine Morris propõe a seguinte comparação entre o Wittgenstein de Baker e Nietzsche: "Para Wittgenstein e para Nietzsche, há apenas uma tarefa filosófica: libertar as pessoas dos prejuízos filosóficos. Para eles, o que há de *errado* com um prejuízo filosófico é precisamente *que restringe a liberdade intelectual*. A libertação do prejuízo não serve a nenhum *outro* propósito. Assim, Wittgenstein, como Nietzsche, tal como o leio, é puramente um antidogmático" (Morris, 2007, p.74). Como não consideramos correta essa interpretação, pelas razões expostas adiante, é preciso notar que a comparação entre Wittgenstein e Nietzsche, proposta no início desta seção, deve ser nuançada.

tores, reais ou imaginários) sobre imagens, *Auffassungen*, concepções" (Baker, 2004, p.169).

A harmonia entre pensamento e realidade não seria senão uma entre uma série de imagens que deveriam ser dissolvidas. Concentrando-se em um dos aspectos da questão, Baker afirma:

> em conformidade com seu procedimento usual, ele procurou *dissolver* os enigmas que criam o "problema da intencionalidade". A ideia de que são atos mentais (de significar e compreender) que conectam linguagem e mundo não é a resposta errada para uma questão filosófica importante, mas, antes, uma resposta para a questão errada (uma que ele achava que devemos reconhecer como contrasssensitiva). A ideia antitética de que são expressões linguísticas que forjam uma ligação entre pensamento e realidade (ou que explicam como estados ou atos mentais podem se referir a coisas no mundo) pode passar por uma resposta para uma pergunta absurda. A esse respeito, "é na linguagem que expectativa e cumprimento se conectam" é precisamente comparável à observação "a equação '2+3=5' é uma regra da gramática". Ambas podem parecer ser explicações de verdades necessárias em termos de convenções linguísticas, mas na realidade com ambas se pretende demolir o próprio quadro no qual as harmonias metafísicas entre pensamento, linguagem e realidade parecem ser problemáticas. (Baker, 2004, p.65-6)

A interpretação de Baker, no entanto, é bastante questionável. Contra o que chama de *"no position"-position* de Baker, Hans-Johann Glock argumenta que o antidogmatismo de Wittgenstein supõe, antes de tudo, a recolocação das questões filosóficas que estão nas origens das confusões gramaticais. Não respondê-las, pelo menos não da forma como tradicionalmente foram respondidas, não significa que devam ser descartadas sem maiores considerações ou simplesmente dissolvidas:

> tomar um problema comum de nova forma é precisamente a ideia por trás da concepção de filosofia de Wittgenstein [...] e ele sugeriu

> seu "novo método" como uma nova forma de lidar com esses problemas, sem necessariamente responder as questões que tradicionalmente se pensou cristalizá-las. (Glock, 1991, p.75)

Além disso, recolocar a questão em novos termos implica defender que sua nova formulação é mais apropriada, o que não pode prescindir de argumentos, de certos padrões filosóficos de argumentação. Se os argumentos wittgensteinianos forem reduzidos a "modos de ver gramaticais", o meio para se alcançar quietude intelectual, apaga-se a diferença entre a retórica meramente persuasiva e a argumentação dialética, que procede por *ignoratio elenchi*. E, com isso, perde-se o critério para saber se a solução ou dissolução de um problema se deu internamente, em função da própria natureza do problema, ou por meios externos, por exemplo, ministrando uma certa droga ou batendo na cabeça daquele que sofre:

> Se a filosofia wittgensteiniana deve ser distinguida logicamente da mera manipulação, ela deve envolver argumentação que revele a ilegitimidade da posição que ataca. O método não-dogmático promete tal tipo rigoroso de argumento [...] o propósito é demonstrar uma certa inconsistência na posição filosófica ou questão atacada, uma *inconsistência concernente ao uso das palavras*. O ponto é que é constitutivo das teorias e questões metafísicas que seu emprego dos termos está em desacordo com sua explicação desses termos e que essas teorias usam regras desviantes em relação às ordinárias. (Ibid., p.84)[37]

O procedimento antidogmático de Wittgenstein visa, pois, levar o interlocutor ao reconhecimento da inconsistência ou ininteligibilidade de sua posição. Não se trata de uma forma de conversão,

---

37 Vale notar que o argumento de Glock contra a leitura meramente "terapêutica" de Baker é uma adaptação do argumento de Wittgenstein contra a concepção causal de Russell, Ogden e Richards. Sobre isso, ver o capítulo 2 deste livro.

mas de uma *reductio ad absurdum*, que transforma um contrassenso velado em um contrassenso evidente. Embora os resultados desse procedimento devam ser triviais, os meios para solucionar ou dissolver uma determinada confusão gramatical devem fazer jus à complexidade das questões, o que evidentemente não pode prescindir de argumentação. E isso significa, mais uma vez, que as questões filosóficas não devem e não podem ser meramente descartadas.

Por outro lado, a leitura meramente terapêutica peca pela parcialidade ao fazer da psicanálise o método por excelência de dissolução dos problemas filosóficos e ao esquecer que a terapia está a serviço de um propósito positivo. Entre as muitas críticas que dirige a essa interpretação, Peter Hacker lembra que:

> A "terapia" de Wittgenstein envolve muitos métodos, não um. O mais saliente entre eles é recolher lembranças de como as palavras relevantes são geralmente usadas, fazer com que as pessoas se lembrem de que usam as palavras de tal e tal modo. Devemos atentar para as regras gramaticais familiares e ordená-las de modo que uma visão perspícua da estrutura conceitual seja alcançada e o problema em questão dissolvido [...] Seria equivocado supor que isso não envolve a tarefa positiva de delinear a geografia lógica dos conceitos problemáticos. É claro que isso não é *l'art pour l'art* (cartografia conceitual para seu próprio fim) – o mapa conceitual é produzido para nos ajudar a encontrar o caminho e nos prevenir de nos perdermos. (Hacker, 2007, p.100)

Hacker lembra, ainda, que em uma carta endereçada a Schlick, datada de novembro de 1931, Wittgenstein situa a principal diferença entre a concepção defendida no *Tractatus* e sua nova concepção no seguinte ponto: a análise das proposições não conduz ao descobrimento de coisas ocultas, "mas na *tabulação*, na representação perspícua da gramática, isto é, dos usos gramaticais das palavras" (Ibid., p.104). A representação perspícua das regras é realizada com um propósito específico, a saber: dissolver a ilusão

causada pelo mau uso da linguagem, que leva à má compreensão de um problema ou uma gama de problemas. À pergunta sobre se isso significa uma recaída no dogmatismo, Hacker responde não apenas negativamente, mas diz que a descrição do modo como usamos as palavras normalmente é justamente o antídoto para ele, o que é confirmado pelas palavras de Wittgenstein na carta mencionada: "se alguém quiser entender, por exemplo, a palavra 'objeto', que olhe para o modo como é realmente utilizada [...] com isso, tudo de dogmático que disse no *Tractatus* sobre 'objeto' e 'proposição elementar' colapsa".

Tal como Wittgenstein a entende, a filosofia ainda se caracteriza por um propósito negativo e por um propósito positivo. Se ele abandonara suas apostas na tarefa positiva que o *Tractatus* legava à filosofia futura, era para indicar um outro propósito positivo a ela. Assim, negativamente, a filosofia ainda se caracteriza pelo propósito geral de desfazer os mal-entendidos e ilusões causados pelo mau uso da linguagem; mas, positivamente, ela agora se caracteriza pelo propósito de oferecer uma visão perspícua de um determinado domínio da linguagem. Embora seja possível aproximar essa visão panorâmica à "concepção (*Auffassung*) logicamente correta" do *Tractatus*, há aqui uma diferença decisiva: se num caso, o que se fazia era uma espécie de "geologia", escavando debaixo da superfície da linguagem em busca de sua estrutura oculta; no outro, o que se faz é uma espécie de "topografia".[38]

Além dessas críticas, a interpretação de Baker está sujeita a, pelo menos, mais uma objeção: ele apresenta um Wittgenstein que, se não é exatamente relativista, tem uma certa feição cética. O cético ensina que a cada argumento é possível sempre opor um novo argumento; o comentador diz que, para Wittgenstein, a cada imagem ou modo de ver as coisas é possível sempre opor uma nova imagem ou modo de ver as coisas. Mas, ao contrário do cético, não se coloca a alternativa de nos recolhermos à vida comum. Ficamos

---

38 Cf. Hacker (1986, p.151-2). Sobre os propósitos negativo e positivo da filosofia, cf. Hacker (2005a).

apenas com um jogo infinito de modos de ver, que não encontra nunca um ponto fixo.[39]

O que resta, pois, da questão da harmonia entre pensamento e realidade? Antes de mais nada, parece claro a quem quer que tenha tido a ocasião de passar os olhos pelo espólio de Wittgenstein que ele nunca deixou de se ocupar com a questão. No último ano de sua vida, por exemplo, ele escreve um índice para o que poderia vir a ser um livro e, entre os pontos que enumera, inclui não apenas aqueles que gravitam em torno da questão (por exemplo, "O pensamento, a expectativa, o desejo etc. parecem antecipar os fatos"), mas inclui também uma referência explícita à "harmonia entre pensamento e realidade" (TS 235, p.3). Além disso, que ele tenha recolocado a questão em outros termos significa não apenas que ela não é simples contrassenso, mas também sua nova formulação parece mais adequada conforme os argumentos que apresenta. A resposta à pergunta sobre como enfrentar a questão está, pois, na maneira como se entende a afirmação peremptória de Wittgenstein: "Como tudo

39 A mesma objeção vale para as tentativas de interpretar as várias vozes presentes nas *Investigações filosóficas* como uma oscilação entre uma perspectiva pirrônica e uma perspectiva não-pirrônica. David Stern, seguindo Robert Fogelin, lê os escritos tardios do filósofo como "uma batalha constante entre dois Wittgensteins: um é o filósofo não-pirrônico, cuja resposta às intuições fundacionalistas do interlocutor é uma teoria não-fundacionalista da justificação; o outro é o antifilósofo pirrônico, que é igualmente indiferente tanto em relação ao fundacionalismo quanto ao antifundacionalismo" (Stern, 2006, p.34-5). Ora, colocar a questão nestes termos já significa decretar a vitória do cético, o que, sabe-se, Wittgenstein nunca foi. Ou se aceita um jogo infinito de vozes, que não encontram em nenhum ponto uma certeza, ou, como Stern prefere, "o texto realmente contém argumentação filosófica, mas o autor vê a argumentação como a escada que devemos jogar fora depois que captamos a moral pirrônica" (Ibid., p.170). É certo que "as explicações terminam em algum lugar", mas elas não terminam com a vitória do quietismo. Elas terminam onde começa a descrição do modo como a linguagem é utilizada e do modo como nós *agimos* (cf. PU §1). As explicações terminam quando reencontramos a certeza fundamental de que "no princípio era o ato". Vale dizer também que não concordamos com a tese defendida por Stern e outros de que nenhuma das vozes presentes nas *Investigações* seja a voz de Wittgenstein. Embora o livro seja polifônico, é possível identificar a voz do filósofo em momentos-chave.

que é metafísico, a harmonia entre pensamento e realidade deve ser encontrada na gramática da linguagem" (PG §112; Z §55; MS 114, p.152). Ela certamente não é apenas um slogan, como pensa Baker, que, encapsulando uma série de outras observações,[40] implica a simples dissolução da questão. Ela é, por assim dizer, a expressão sintética dessas e de outras observações, que são sempre acompanhadas por uma argumentação cujo propósito é limpar o terreno de toda contaminação metafísica e dogmática para que nele se instale uma investigação adequada sobre algo ainda digno de ser investigado. Veremos na sequência as facetas que a questão da harmonia entre pensamento e realidade assume nos escritos do Wittgenstein pós-*Tractatus*.

40 Elas são, por exemplo, as seguintes: "quem vê a expressão da expectativa, vê o que é esperado" (PG §86; MS 116, p.68), "a expectativa de que p seja o caso, deve ser o mesmo que a expectativa da realização dessa expectativa" (BT, p.284; PB §25; WA 2, p.199; WA 11, p.260; MS 107, p.293), "a resposta à questão 'o que é realizar o comando?' é uma *transformação gramatical* do comando p e nada mais" (Waismann, 1997, p.119), "na linguagem, expectativa e cumprimento se tocam" (PU §445).

2
Intencionalidade

I

O tema da intencionalidade percorre as reflexões filosóficas de Wittgenstein de ponta a ponta. Embora o termo "intenção" não figure no *Tractatus* e nos escritos que o antecedem, o tema já estava presente nesse momento inicial de sua produção. Com efeito, no curso de elaboração de sua concepção da proposição como figuração, nos *Cadernos de notas*, Wittgenstein escreve que "a proposição deve prefigurar logicamente um estado de coisas. Mas ela só pode fazê-lo porque seus elementos foram arbitrariamente (*willkürlich*) coordenados a objetos" (NB, p.12). No *Tractatus*, ele denomina a coordenação entre os elementos da figuração e os objetos de "relação afigurante". Apesar do nome curioso, esta relação não é outra coisa senão o que normalmente se denomina "intencionalidade". É possível, aliás, discernir três características fundamentais presentes nessa noção.[1] Em primeiro lugar, há uma assimetria na relação afigurante, isto é, ela vai do nome ao objeto e não do objeto ao nome. Wittgenstein compara as coordenações envolvidas nessa relação com as antenas por meio das quais os elementos da figuração tocam

1 Sobre isso, cf. Cuter (2006, p.175-6).

a realidade (cf. NB, p.13; TLP 2.1515). Isso significa, em outras palavras, que há um "direcionamento" específico na intencionalidade envolvida na figuração: assim como as antenas vão do inseto ao mundo, as coordenações vão da linguagem ao mundo. Em segundo lugar, a relação afigurante pertence às condições de sentido da figuração e, por isso, não é um fato, não faz parte daquilo que a linguagem pode descrever. Ela é, antes, algo que institui o sentido e, estando fora do âmbito do que é contingente, situando-se no âmbito da mais absoluta necessidade, é inefável. Por último, embora institua o sentido, a relação afigurante deve ser, ela própria, instituída. Já observamos que nada é por si mesmo figuração de algo. Isso se deve, em parte, ao fato de que nenhum sinal é por si mesmo nome de algo. O nome tem inscrito em si apenas as possibilidades sintáticas de combinação com outros nomes; a relação do nome com os objetos que nomeia depende de um ato doador de sentido, que institui a relação afigurante.[2] É nesse quadro que se deve entender a citação acima dos *Cadernos de notas*, em que Wittgenstein dizia que a proposição só pode figurar logicamente um estado de coisas "porque seus elementos foram *arbitrariamente* coordenados a objetos". Daí a necessidade de haver um sujeito transcendental situado nos limites do mundo.

Tendo em vista essa caracterização, não é difícil notar que o tratamento da intencionalidade sofre uma mudança drástica no momento em que Wittgenstein se dá conta dos equívocos a que conduzia

2 Cf. Cuter (2003, p.80). O comentador explica mais detidamente esse aspecto nos seguintes termos: "A nomeação de um objeto, no *Tractatus*, envolve o estabelecimento de uma relação interna. O nome incorpora, na forma de regras sintáticas, todas as possibilidades e impossibilidades combinatórias do objeto designado. Essa identidade formal entre nome e objeto é certamente uma condição necessária para que a nomeação ocorra. Mas não é suficiente. Dois objetos pertencentes à mesma categoria serão nomeados por dois nomes pertencentes à mesma categoria. A ordem categorial não pode decidir, porém, qual desses dois nomes deve nomear qual daqueles objetos. A sintaxe seria incapaz de dar origem a uma semântica. A sintaxe limita-se a incorporar em suas regras a exigência do isomorfismo. Ela não decide o que será nome de quê. Cabe à semântica tomar uma decisão" (Ibid., p.79).

o projeto tractariano. É possível retraçar as origens dessa mudança em dois movimentos conjuntos.[3] Um deles diz respeito ao abandono da tese da independência das proposições elementares. Na origem do abandono está a constatação de que proposições como "Isto é verde" e "Isto é vermelho" são incompatíveis, mas não podem ser reduzidas a algo supostamente mais fundamental. O enredo, na verdade, é bastante complicado. Como não cabe retomar aqui todos os aspectos envolvidos na questão, lancemos um breve olhar sobre alguns pontos. O *Tractatus* dizia que só há necessidade *lógica* (TLP 6.37), o que significava também que só há contradição ou impossibilidade *lógica* (TLP 6.375). Isso implicava que as atribuições cromáticas não podiam ser proposições elementares, já que proposições que atribuem cores diferentes ao mesmo ponto do campo visual claramente se contradizem. Isso implicava também que as cores não podiam ser objetos no sentido lógico.[4] A suposta complexidade envolvida em um enunciado como "Isto é azul" deveria ser posta na conta do "verde" e não do "isto". Há razões para acreditar que a complexidade envolvida aí seria devida a uma atribuição numérica disfarçada. Consequentemente, a incompatibilidade lógica entre cores seria devida à incompatibilidade lógica entre números, que se reduzem a estruturas quantificacionais e estas, por sua vez, à negação simultânea. Ora, não causa surpresa que, quando reconsidera o *Tractatus*, Wittgenstein se dê conta de que essa análise – que ele, diga-se de passagem, não realizara – não funcionava. Os números no *Tractatus* permitiam contar, por exemplo, os indivíduos de uma sala, mas não permitiam medir o grau de brilho de uma cor. Em suma, os números do *Tractatus* servem para conta, mas não para medir, não permitindo exibir a forma lógica de uma proposição como "Esta mesa tem cinco metros" ou "Isto é vermelho". Como Wittgenstein reconhecerá em "Algumas observações sobre a forma lógica", os números, que no *Tractatus* se reduziam a estruturas

---

3 No que se segue, retomaremos o roteiro e algumas teses propostos por Bento Prado Neto (2003).

4 Sobre isso, cf. Cuter (2009, p.184-92).

quantificacionais, devem ser reintroduzidos na base da linguagem (cf. PO, p.32), o que faz que proposições elementares, chamadas agora de proposições atômicas, se excluam mutuamente.

O abandono da tese da independência das proposições elementares traz consigo a necessidade de repensar a própria noção de proposição elementar como complexo de nomes. Fica posta em causa, pois, a maneira como o *Tractatus* concebia a complexidade essencial da proposição.[5] Se no *Tractatus* a proposição era pensada como uma concatenação de nomes, que correspondia à existência ou não de um complexo de objetos, isto é, se ela era uma escolha que dizia respeito à existência ou não de um mesmo complexo correspondente; a partir de 1929, a proposição é pensada como régua ou escala. Isso significa que a escolha de um predicado não implica apenas uma atribuição de, por exemplo, uma propriedade qualquer a um objeto, mas implica também a exclusão de todas as outras propriedades da mesma escala. Sintoma dessa mudança, como veremos, é o novo uso que Wittgenstein faz do termo "substituição" (*Vertretung*).

O segundo movimento que está na origem da mudança no tratamento da intencionalidade diz respeito ao tempo. Como se sabe, a questão do tempo se impõe a Wittgenstein, em 1929, a partir da consideração da possibilidade de uma "linguagem fenomenológica", isto é, uma linguagem que refletiria na superfície do sinal a forma do representado, em suma, a "linguagem completamente analisada" do *Tractatus*. A certa altura dos manuscritos de 1929, Wittgenstein se questiona justamente acerca da possibilidade de uma tal linguagem. Para tanto, ele faz a seguinte suposição:

> Suponhamos que eu tenha uma memória tão boa que eu recorde de todas as minhas impressões sensoriais. Então nada se oporia a que as descrevesse. Seria uma biografia. E por que não poderia eu omitir dessa descrição todo elemento hipotético?

5 Cf. Prado Neto (2003, p.46-50).

> Eu poderia certamente, por exemplo, representar plasticamente as figuras visuais, ainda que em escala reduzida, através de figuras de gesso que eu só completaria até o ponto em que eu de fato as vi, e assinalando o resto como inessencial por algo como uma coloração ou algum meio de execução.
>
> Até aqui, as coisas vão bem. Mas e o tempo que essa representação requer? Eu suponho que eu estivesse em condições de "escrever" essa linguagem – de produzir a descrição – na mesma velocidade em que vai minha memória. Mas suponhamos que eu leia essa descrição novamente, não é ela agora apesar de tudo hipotética? E por que não? (PB §67; MS 105, p.108; WA 1, p.190)

Em princípio, parece ser possível produzir uma representação imediata do real que dê conta do tempo. Na medida em que as figuras de gesso ficam prontas na mesma velocidade em que foram percebidas, parece que se fez jus ao tempo da percepção ou, neste caso, ao tempo da memória. No entanto, Wittgenstein se pergunta: "Mas suponhamos que eu leia essa descrição novamente, não é ela agora apesar de tudo hipotética?". Se no momento da produção das figuras tudo ia bem, à segunda leitura a representação se revela hipotética. A presença desse caráter hipotético, que mancha o caráter imediato da suposta representação fenomenológica, não se deve ao fato de que, nesse caso, a memória falhe – já que a suposição de uma memória colossal não põe a questão de sua confiabilidade ou não –, mas porque toda representação é uma representação segundo uma perspectiva. À segunda leitura, falta a destinação de cada imagem:

> O resíduo hipotético, o que não me é dado, é exatamente essa correlação: *que* quadro deve ser comparado com *que* paisagem [...] quando eu considero essa mesma proposição fora do contexto de sua produção, se eu posso efetivamente relê-la, o fato de que um determinado quadro seja "simultâneo" a alguma paisagem já não tem mais a função de *instituí-lo* como representação dessa paisagem, e essa "simultaneidade" já não pode, por si mesma, servir como critério dessa destinação. (Prado Neto, 2003, p.89-90)

Além isso, a própria correlação que se fazia no momento da produção das figuras de gesso era apenas aparente. Tal correlação não era mais do que uma correlação arbitrária feita a partir de uma perspectiva determinada. Um evento recordado não é dado uma segunda vez, mas representado ou figurado a partir de uma certa perspectiva. A proposição "A paisagem à qual *este* quadro é destinado é *esta* paisagem", como nota Bento Prado Neto, "não quer dizer que seja a paisagem 'que lhe é simultânea', mas simplesmente 'a paisagem à qual ele é destinado': o 'esta' não indica um traço qualquer (a simultaneidade), mas o caráter perfeitamente arbitrário dessa escolha" (Ibid., p.95-6). Além disso, a correlação estabelecida não é uma correlação, ainda que arbitrária, da série de figurações, mas uma série de correlações. Para que a primeira alternativa fosse possível, deveria ser possível encontrar um algo comum a todas elas e isso pressuporia a "fusão" de todas as perspectivas. Ocorre que o tempo não é um traço formal presente em toda representação, algo que, por assim dizer, possa ser depurado de todas elas. Ao contrário, trata-se de algo necessariamente ligado a uma perspectiva representativa, ou melhor, trata-se de um traço formal que só pode ser determinado em função de uma determinada perspectiva. A conclusão é que a tentativa de elaboração de uma linguagem fenomenológica fracassa: toda linguagem é fiscalista.

Isso não significa, porém, que o tempo deixe de ser um tema relevante. Ele reaparece justamente na noção de "expectativa" discutida nos manuscritos que compõem as *Observações filosóficas*. Com essa noção, temos "uma intencionalidade que é paralela ao fluxo do tempo, que faz cruzar as diferentes perspectivas" (Ibid., p.95-6). Em outras palavras, trata-se de uma "intencionalidade longitudinal", que não tem "sua origem no momento presente, mas que costura os sucessivos atos de representação" (Prado Neto, 2007, p.59).

Nos manuscritos que compõem os capítulos II a IV das *Observações filosóficas*, Wittgenstein propõe os contornos de uma nova concepção acerca da figuratividade da proposição a partir da consideração justamente das noções normalmente agrupadas sob o tema da intencionalidade. Na seção 26 das *Observações*, lemos o

seguinte: "Se eu quero que *p* seja o caso, então obviamente *p* não é o caso e, no estado de coisas do desejo, *p* deve ser substituído, assim como, obviamente, na expressão do desejo" (PB §26; MS 107, p.243-4; WA 2, p.172). Cumpre notar, antes de mais nada, que esta passagem aparece nos manuscritos sob a rubrica de "O problema da substituição". Com isso, ele está retomando um problema que já aparecia nos *Cadernos de notas*. Em uma passagem datada de Dezembro de 1914, posteriormente incorporada ao *Tractatus*, lemos que "a possibilidade da proposição repousa sobre o princípio de SUBSTITUIÇÃO de objetos por sinais" (NB, p.37; cf. TLP 4.0312). Mas se a contrastarmos com a citação das *Observações filosóficas*, notamos que já não se trata da substituição de objetos por sinais, mas da substituição de fatos por proposições. Cumpre notar também que, embora Wittgenstein utilize, nos manuscritos de 1929, o mesmo termo (*Vertretung*) que utilizara nos *Cadernos de notas* e no *Tractatus*, logo em seguida ele passa a utilizar *Ersetzung*. O uso não-tractariano da noção de *Vertretung* e seu abandono indicam que, apesar do problema ser basicamente o mesmo, isto é, a necessária diferenciação entre figuração e figurado, há aí um deslocamento decisivo em sua "solução". Isso porque "já não é possível dizer que temos 'uma mesma forma' aplicada a 'diferentes elementos'" (Prado Neto, 2003, p.105). Por outro lado, a troca de *Vertretung* por *Ersetzung* indicaria que há uma dimensão temporal envolvida no problema: "o evento que verifica ou falsifica a proposição responde a essa proposição na medida em que vem 'substituí-lo', isto é, a expectativa desaparece e a resposta toma seu lugar" (Ibid., p.106-7).

A consideração de noções agrupadas sob o tema da intencionalidade significa a formulação de uma nova concepção de figuratividade por diferentes razões. A noção de expectativa, assim como a própria noção de proposição, traz consigo a noção de bipolaridade. Na passagem citada acima, Wittgenstein dizia que "se eu quero que *p* seja o caso, então obviamente *p* não é o caso". Isso significa que, assim como a proposição pode ser verdadeira ou falsa, uma expectativa pode ser satisfeita ou não, uma vez que só se pode esperar

algo se esta algo ainda não se efetivou. Além disso, assim como a figuração só pode ser verdadeira ou falsa, pois algo no fato figurado é *substituído* por algo diferente na figuração, também uma expectativa só pode ser satisfeita ou não, pois a descrição que comparece na expressão da expectativa é *substituída* pelo evento descrito. Mas vimos que não se trata da substituição de elementos do fato figurado por elementos da figuração, isto é, de objetos por sinais; trata-se da substituição do fato como um todo por uma proposição. Isso não significa que a proposição passe a ser um nome, mas que já não há objetos no sentido tractatiano. Por outro lado, a noção de expectativa recoloca, como vimos, a questão do tempo. Embora a linguagem completamente analisada do *Tractatus*, que deveria assumir a forma de uma linguagem fenomenológica, seja impossível, uma vez que o traço temporal não pode ser figurado, o tempo ainda assim não desaparece:

> A determinação temporal não pode ser figurada, mas não há figuração sem a determinação temporal: o que significa que "a multiplicidade adequada" é introduzida pelo modo de aplicação, o que significa, em outras palavras, que a determinação temporal é introduzida pelo modo de aplicação. (Ibid., p.151-2)

A recolocação da questão do tempo tem consequências para a crítica que Wittgenstein dirige à concepção causal acerca da noção de expectativa, sobretudo aquela defendida por Russell. Embora não discuta exatamente essa noção, Russell discute, na terceira das conferências que compõem *A análise da mente*, o desejo e o sentimento de satisfação, com os quais ela tem analogias evidentes. Russell parte da constatação de que todo desejo é uma atitude em direção a algo que não está dado, que ele chama de fim ou objeto do desejo. A atitude de desejar, por sua vez, gera dois efeitos: um sentimento de desconforto ou insatisfação e ações que visam satisfazê-lo. Ocorre que, conforme a análise de Russell se desdobra, descobrimos que o objeto do desejo é como que subdeterminado pelo sentimento de desconforto e pelo "ciclo de comportamento"

gerado por ele.[6] Que se tome, por exemplo, o caso da fome: o que nos move, antes de tudo, não é o desejo de algo específico, mas um sentimento de insatisfação, que nos causa uma atração por algo que possa pôr fim a essa insatisfação. Nos termos de Russell:

> Certas sensações e outras ocorrências mentais têm uma propriedade que chamamos de insatisfação; estas causam movimentos corporais de modo a levar à sua cessação. Quando a insatisfação cessa ou mesmo diminui consideravelmente, temos sensações que possuem uma propriedade que chamamos de *prazer*. (Russell, 1951, p.68)

Embora não tenham uma concepção idêntica à de Russell, C. K. Ogden e I. A. Richards também defendem uma concepção causal em *O significado de significado*. A certa altura, os autores propõem um exemplo que diz respeito justamente à noção de expectativa: ao riscar um fósforo, esperamos uma chama. A fim de decidir se a expectativa foi satisfeita ou não, basta observar a presença da chama ou não. A questão que deve ser respondida é sobre "como escolhemos, entre todos os eventos que poderíamos selecionar, essa chama particular enquanto o evento de que depende a verdade ou falsidade da nossa expectativa" (Ogden e Richards, 1952, p.62). A resposta é que escolhemos esta chama particular como a resposta à nossa expectativa em função do contexto a que a expectativa pertence, e este, como esclarecem os autores, é um contexto psicológico:

> É esse evento, entre todos, que completa o contexto, cujo outro membro é, neste caso, o riscar, e então acaba sendo vinculado à expectativa pelo contexto psicológico composto pela expecta-

6 Russell define nos seguintes termos "ciclo de comportamento": "Um 'ciclo de comportamento' é uma série de movimentos voluntários ou reflexos de um animal, que tendem a causar um certo resultado e que continuam até que esse resultado seja causado, a menos que eles sejam interrompidos pela morte, acidente ou algum novo ciclo de comportamento" (Russell, 1951, p.65).

> tiva e pelas experiências passadas de riscar [fósforos] e chamas. (Ibid., p.62)

Não é preciso dizer mais para compreender as críticas a essa concepção no capítulo III das *Observações filosóficas*. O que Wittgenstein reprova é a aparente necessidade de haver um terceiro elemento entre a expectativa e sua realização:

> a diferença essencial entre a concepção figurativa e a concepção de Russell, Ogden e Richards é que aquela vê o reconhecimento como a percepção de uma relação interna, enquanto esta considera o reconhecimento uma relação externa. (PB §21; MS 107, p.289; WA 2, p.196)

Além do pensamento e do fato, nota Wittgenstein, parece necessário haver um terceiro evento, que é o reconhecimento. A diferença, portanto, não está na recusa do reconhecimento de algo que cumpre a expectativa; a diferença é que a concepção figurativa situa o reconhecimento na própria relação interna que há entre pensamento e fato. Ao conceber tal relação como uma relação externa, a concepção causal faz com que o sentimento de satisfação, por exemplo, tome o lugar do que se desejava:

> se dou uma ordem a alguém e aquilo que ele faz me causa satisfação, ele executou a ordem. (Se quisesse comer uma maçã e alguém me desse um soco no estômago, era esse soco que eu originalmente desejava). (PB §22; MS 107, p.290; WA 2, p.197)

No entanto, ainda que essa explicação fosse correta, haveria outro problema: se a ordem foi executada porque tivemos o sentimento de satisfação, é preciso outro elemento para que reconheça o sentimento de satisfação e assim ao infinito. No curso de Cambridge de 1930, Wittgenstein explicita esse ponto:

> Na visão de Russell você precisa de um *tertium quid* além da expectativa e do fato que a cumpre; se você espera x e x acontece,

> alguma coisa diferente é necessária, isto é, alguma coisa que acontece na minha cabeça, para ligar expectativa e preenchimento. Mas como sei que isso é a coisa certa? Se o for, temos um regresso infinito, e não posso saber nunca que minha expectativa foi cumprida. (LWL, p.9)

A raiz desse equívoco, no caso de Russell, está na assimilação da expectativa ao caso da fome: "Russell trata desejo (expectativa) e fome como se eles estivessem no mesmo nível. Mas diversas coisas irão satisfazer minha fome, meu desejo (expectativa) só pode ser preenchido por algo definido" (LWL, p.9). Por um lado, Wittgenstein não nega que a explicação causal possa valer no caso da fome; é preciso ter o cuidado de não estendê-la à noção de expectativa. Nesse último caso, não faz sentido desvincular a expectativa daquilo que é esperado. Por outro lado, Wittgenstein também não nega que entre expectativa e evento haja uma separação temporal; ele próprio reconhece que a representação de um evento na expectativa descreve "de antemão" (*von vornherein*) o evento (cf. PB §23; MS 107, p.291-2; WA 2, p.198). No entanto, a relação entre expectativa e evento ainda é interna. Como nota Denis Perrin, "a concepção das relações externas conduz, na verdade, à redução da expectativa a um 'estado mental presente' (*gegenwärtigen Geistzustand*) para o qual a relação com o evento futuro seria inessencial" (Perrin, 2007, p.160).

Não surpreende que, ao enunciar o novo estatuto da questão da harmonia entre pensamento e realidade, Wittgenstein escreva o seguinte:

> "A proposição determina antecipadamente o que a fará verdadeira". Certamente, a proposição "p" determina que p deve ser o caso para torná-la verdadeira; e isso significa:
>
> (a proposição p) = (a proposição que o fato p torna verdadeira).
>
> E o enunciado de que o desejo de que p deveria ser o caso é satisfeito pelo evento p não diz nada; exceto uma regra para o sinal:
>
> (o desejo de que p deveria ser o caso) = (o desejo que é satisfeito pelo evento p)

> Como tudo que é metafísico, a harmonia entre pensamento e realidade deve ser encontrada na gramática da linguagem. (PG, §112; MS 114, p.152)

Assim como entender uma proposição *p* qualquer significa saber o que é o caso se ela for verdadeira (TLP 4.024), esperar que algo ocorra implica saber exatamente o que deve ocorrer para que a expectativa seja satisfeita. Trata-se de uma relação interna. Em momentos diferentes, Wittgenstein especifica o que permite caracterizar determinadas relações como internas: no *Tractatus*, ele diz que a relação entre dois termos é interna se não for concebível que eles não mantenham esta relação (cf. TLP 4.123); nos cursos do início da década de 1930, ele reformula a ideia dizendo que uma relação interna entre dois elementos se deve apenas àquilo que eles são (LWL, p.57).[7] Nesse sentido, não se deve entender o truísmo "o que cumpriu a expectativa foi *aquilo* que era esperado" – que figura como título do capítulo 77 do chamado "Big Typescript" – como uma espécie de caricatura de uma descoberta filosófica, mas a expressão de uma relação gramatical e, por isso, conceitualmente necessária.[8] E essa necessidade, como o próprio Wittgenstein faz questão de assinalar, é comparável à necessidade que há em uma igualdade matemática: "o cálculo 25 × 25 está para seu resultado 625 exatamente como a expectativa para o cumprimento" (BT, p.278; TS 213, p.376; WA 11, p.255).

Antes de retomar as consequências dessas observações para a consideração da questão da harmonia entre pensamento e realidade no chamado "Big Typescript", convém fazer duas breves paradas. Nos cursos de Cambridge, mais precisamente em novembro de 1930, Wittgenstein enuncia explicitamente a questão:

> O que há "em comum" entre pensamento e realidade já deve estar expresso na expressão do pensamento. Não se pode expressar

---

7 Cf. Glock (1996, p.189-191).

8 Cf. Kober (2006, p.197).

> isso em uma outra proposição, e é equivocado tentá-lo. A "harmonia" entre pensamento e realidade, sobre a qual os filósofos falam como algo "fundamental", é algo sobre o qual não podemos falar, e, portanto, não é de modo algum uma harmonia no sentido comum, uma vez que não podemos descrevê-la. O que nos torna possível julgar corretamente sobre o mundo também nos torna possível julgar incorretamente. (LWL, p.37)

A passagem deve ser lida como a culminação de diferentes pontos discutidos por Wittgenstein nas aulas que a antecedem. A primeira frase retoma o que Wittgenstein dissera alguns dias antes, a saber: que a descrição do fato que deve cumprir uma expectativa já deve estar contida na expressão dessa expectativa, não sendo possível acrescentar nada (cf. LWL, p.32-3). Na aula seguinte, ele lembra que aquilo que há de comum entre a expressão da expectativa e seu cumprimento se *mostra* no uso da mesma expressão para descrever o que se espera e o que cumpre a expectativa. Quando se diz que há algo em comum na expectativa e em seu cumprimento, acredita-se ir além do sentido ordinário do termo. É nesse ponto que se postula uma harmonia essencial entre figuração e figurado, expectativa e cumprimento etc. O fato de que esse algo em comum não possa ser descrito não significa que se trata de algo que se esconde debaixo da superfície; esse algo em comum não pode ser descrito, pois não passa de uma equivalência gramatical.

No já mencionado fragmento das conversas com Waismann, datado de 9 de dezembro de 1931, Wittgenstein apresenta uma distinção entre o que chama de procedimentos dogmático e não-dogmático. Depois de fazer algumas considerações sobre o suposto caráter figurativo da proposição e contrapor essa concepção a uma concepção alternativa – que considera a proposição como uma escala –, ele diz:

> se uma proposição é verificada de duas maneiras diferentes, ela tem, em cada caso, um sentido diferente. Isso soa estranho e pode dar ensejo a objeções. Pois alguém poderia dizer: eu não vejo por

> que uma proposição deve ter um sentido diferente e por que a mesma proposição não pode ser verificada de dois modos totalmente diferentes. Agora, me expresso de maneira não-dogmática e simplesmente chamo a atenção para o seguinte: a verificação de uma proposição só é dada por meio de uma descrição. A situação é, pois, a seguinte: nós temos duas proposições. A segunda proposição descreve a verificação da primeira. (WWK, p.186)

O procedimento dogmático é exemplificado pelo "verificacionismo" defendido por Wittgenstein no período imediatamente posterior ao seu retorno à filosofia, e que é expresso pelo famoso slogan "O sentido de uma proposição é o método de sua verificação" (WWK, p.79). Denis Perrin lembra que a adoção do verificacionismo está ligada à distinção entre "proposição fenomenológica" e "hipótese". Como a primeira diz respeito aos dados da experiência imediata, ela é suscetível de uma verificação *stricto sensu*; a segunda, ao contrário, tem sua validade dada por uma "confirmação". Uma vez que produz a expectativa de certas experiências que a confirmem, a hipótese estabelece uma ligação com um evento futuro; a proposição fenomenológica, ao contrário, versa essencialmente sobre o presente:

> aos olhos de Wittgenstein dessa época, existe, com efeito, um vínculo entre a verificabilidade estrita e o presente, pois o presente é a dimensão do tempo em que a verificação pode se efetuar. É na copresença estrita da proposição e do evento que uma verificação pode ocorrer. (Perrin, 2004, p.99-100)

É natural, portanto, que o abandono da ideia de uma linguagem fenomenológica seja paralelo ao abandono do verificacionismo. Seja como for, o que importa reter é que, sendo a verificação no momento presente o que determina o sentido da proposição, a verificações diferentes correspondem sentidos diferentes. Em outras palavras, cada proposição tem uma única verificação possível. Na abordagem não-dogmática, ao contrário, não há uma verificação no

mesmo sentido em que na abordagem dogmática. A verificação de uma proposição se faz por meio de outra proposição que diz o que *deve* ser o caso para que a primeira seja verdadeira. E isso bloqueia a própria possibilidade de se levantar a objeção mencionada. Com essa nova concepção, declara Wittgenstein, "permaneço no interior da gramática"; o que ele repete de maneira mais enfática logo em seguida: "Tudo tem que transcorrer na gramática" (WWK, p.186).

Essas considerações têm consequências importantes para a discussão sobre a questão da harmonia entre pensamento e realidade. Não por acaso, o capítulo 43 do chamado "Big Typescript", em que Wittgenstein recoloca a questão, intitula-se justamente "'A relação/conexão entre linguagem e realidade' é feita por meio de explicações de palavras, que, por sua vez, pertencem à gramática. De tal modo que a linguagem permanece fechada em si mesma, autônoma". O texto abre com uma afirmação de caráter geral, que encapsula a ideia-guia do capítulo: "Concordância de pensamento e realidade. Como tudo que é metafísico, a harmonia (preestabelecida) entre pensamento e realidade deve ser encontrada na gramática" (BT, p.141, WA 11, p.134; TS 213, p.189). Antes de tudo, é importante notar que a segunda frase repete uma frase presente em um manuscrito anterior. No MS 109, Wittgenstein escrevera que "como tudo que é metafísico, a harmonia (preestabelecida) entre pensamento e realidade nos é dada pelos limites da linguagem" (MS 109, p.31; WA 3, p.19). Embora não se enquadre no processo de revisão dos manuscritos que Wolfgang Kienzler chamou de "Wiederaufnahme",[9] trata-se claramente de uma retomada da passagem que constava no MS 109. Mas, como se pode notar, há uma pequena, porém significativa, variação. Ao invés de ser simplesmente dada pelos limites da linguagem, a harmonia é considerada agora parte da gramática. Vejamos o que isso significa.

Em uma passagem acrescentada posteriormente ao TS 213, lemos o seguinte:

---

9 Cf. Kienzler (1997, cap.2); Kienzler (2001).

> O que nos faz acreditar que exista uma concordância do pensamento com a realidade? – Em vez de concordância entre pensamento e realidade, poder-se-ia tranquilamente propor: figuratividade.
>
> Mas a figuratividade é uma concordância? No *Tractatus*, disse algo como: ela é uma concordância da forma. Mas isso é um equívoco. (BT, p.141; TS 213, p.188v)

Wittgenstein tem o cuidado de distinguir a mera concordância entre um pensamento (verdadeiro) e a realidade da concordância mais fundamental, por assim dizer, entre o pensamento em geral e a realidade. Isso porque, como ele dizia na passagem citada do MS 109, "se tomarmos a palavra concordância no sentido de que uma proposição verdadeira concorda com a realidade, isso não está correto, pois há também pensamentos falsos" (MS 109, p.31; WA 3, p.19). O que ele chama de figuratividade, portanto, é a concordância ou harmonia entre a forma essencial do pensamento e da linguagem e a forma essencial da realidade. Mas Wittgenstein faz esse esclarecimento para logo em seguida sentenciar que se trata de uma concepção equivocada.

A fim de compreender essa condenação, convém lembrarmos uma passagem do MS 116, que repete quase nos mesmos termos a passagem citada acima: "em vez de 'concordância' poder-se-ia tranquilamente falar aqui: figuratividade. A figuratividade é, porém, uma concordância? No *Tractatus logico-philosophicus*, disse algo como: ela é uma concordância de forma. Mas isso é um erro" (PG, p.212; MS 116, p.122-3).[10] Em seguida, ele propõe um exemplo que ilustra e, simultaneamente, põe em cheque essa concepção: imaginemos um artesão que tem diante de si um projeto para a construção de um artefato qualquer. Nada impede que o projeto seja concebido como imagem/figuração (*Bild*) do artefato a ser construído. Para isso, o modo como o artesão transforma o desenho em um objeto tem que seguir um "método de projeção". Esse

10 Nossa leitura dessa passagem coincide em alguns aspectos com a leitura de Arrington (1983, p.182-6).

método seria como uma ponte entre o desenho e o objeto. Mas nesse caso, alerta Wittgenstein, "compara-se a o método de projeção com as linhas projetivas que vão de uma figura (*Figur*) à outra". Já nesse ponto começam as dificuldades. Tudo se passa como se o projeto *mais* o método de projeção, entendido como as linhas projetivas, determinassem de antemão sua aplicação, como se, ao examinar o desenho e ao seguir as linhas projetivas chegássemos diretamente ao objeto figurado. Isso parece necessário para garantir a "determinação do sentido" da figuração, mesmo que o objeto não exista e nunca venha a existir. Afinal, como escreve Wittgenstein, "pode-se 'descrever' uma aplicação mesmo que ela não exista". As linhas projetivas funcionariam como as "antenas da proposição" do *Tractatus*, que faziam a coordenação de nomes a objetos. A aproximação dessa passagem com a concepção tractariana, aliás, teria sido sugerida pelo próprio Wittgenstein. Segundo o relato de Rush Rhees, "Wittgenstein certa vez observou o que havia de errado com sua concepção das proposições elementares no *Tractatus* é que ele confundiu o 'método de projeção' com as 'linhas de projeção'" (Winch, 1969, p.12). Em termos tractarianos, portanto, é como se o método de projeção estivesse determinado tão logo estivessem determinadas as relações afigurantes. E talvez mais do que isso: tudo se passa como se a própria projeção estivesse determinada tão logo estivessem determinadas as relações afigurantes. Ocorre que, ainda que as linhas projetivas estivessem incluídas na imagem/figuração, elas não poderiam determinar de antemão seu modo de aplicação.[11] Nas palavras do filósofo:

---

11 Cumpre notar que Peter Winch extrai uma conclusão diferente da denúncia da identificação do método de projeção com as linhas projetivas: "as *linhas* de projeção não fazem o que é exigido delas; elas só funcionam no contexto de um *método* de projeção. Se supusermos que as linhas de projeção carregam todo o peso ao estabelecer a correlação entre o nome e o objeto, irá parecer que tenho o objeto claramente à vista antes que possa desenhar as linhas. Mas no momento em que vejo que é o método de projeção que é importante, então posso dizer que o 'objeto sai de consideração como irrelevante'" (PU §293). Isto é, os objetos tractarianos são completamente desnecessários, uma roda girando em falso,

> – Se o método de projeção é uma ponte, ela é uma ponte que não foi construída enquanto a aplicação não foi feita. – Essa comparação [do método de projeção com as linhas projetivas] faz parecer que a figuração *juntamente* com as linhas projetivas não permite outros modos de aplicação, mas que, por meio da figuração e das linhas projetivas, o figurado, mesmo quando não está dado, está determinado de maneira etérea, tão determinado com se *estivesse* dado (Ele está "determinado por um sim e não"). (PG, p.212; MS 116, p.124)

A conclusão é a de que o método de projeção, isto é, a regra que permite passar do desenho ao artefato, da figuração ao figurado, não está determinado antes de qualquer aplicação. Cumpre lembrar que essa conclusão é semelhante àquela que se podia extrair das observações de Wittgenstein acerca da questão do tempo: a correlação, que se supunha simultânea, entre figuração e figurado se faz no modo de aplicação. E a partir disso pode-se extrair o seguinte: por um lado, não se trata de uma correlação feita, por exemplo, por um sujeito metafísico, uma correlação resultante da "fusão" de todas as perspectivas; por outro, ainda que fossem estabelecidas tais correlações, elas teriam também que ser aplicadas, o que exigiria a introdução de um novo método de aplicação e assim ao infinito. Em seguida, Wittgenstein acrescenta:

> Gostaria, então, de perguntar: "como o projeto poderia ser utilizado como representação se não houvesse uma concordância com aquilo que deve ser feito?" – mas o que significa isso? Ora, talvez isso: como poderia tocar piano segundo a partitura se já não houvesse uma ligação com movimentos da mão de determinado tipo? E essa ligação *às vezes* consiste evidentemente em uma certa concordância, mas às vezes não consiste em uma concordância,

---

a intrusão de algo que mascara o verdadeiro funcionamento do mecanismo" (Ibid., p.13).

> mas em termos aprendido a empregar os sinais de tal e tal forma. A confusão (*Verwechselung*) entre as linhas projetivas, que ligam a figuração com o objeto, e o método projeção serve para tornar todos esses casos iguais – pois é *isso* que nos atrai. (PG, p.213; MS 116, p.125-6)

A suposta necessidade de haver uma concordância entre figuração e figurado antes de qualquer aplicação pode ser comparada a uma presumida concordância entre as notas na partitura e os movimentos da mão no teclado do piano, que seria garantia por determinadas correlações. Mas, nesse último caso, trata-se apenas de uma concordância presumida. Como sugere a sequência do texto, tocar piano supõe apenas que tenhamos aprendido a aplicar os sinais de uma determinada maneira, e essa aplicação não segue necessariamente o modelo da concordância preestabelecida. O método de projeção que permite passar das notas na partitura aos movimentos da mão no teclado só pode ser comparado a linhas projetivas ao preço de uma confusão (*Verwechselung*) que torna coisas diferentes em iguais.

Retomando o texto do "Big Typescript", notamos que essa transformação de coisas diferentes em iguais se deve à imposição de uma determinada forma de representação:

> Tudo pode ser uma figuração de tudo: se alargamos o conceito de figuração apropriadamente. E ainda assim temos que dizer o que queremos chamar de uma figuração de algo e, com isso, também o que queremos chamar concordância da figuratividade, concordância das formas.
>
> Pois tudo que disse leva, na verdade, ao seguinte: cada projeção, seja qual for o método, deve *ter algo em comum* com o projetado. Mas isso diz apenas que aqui alargo o conceito de "ter em comum" e o torno equivalente ao conceito geral de projeção.
>
> Uma determinada forma de generalização, uma forma de representação, um determinado aspecto, se impõe a mim. (BT, p.141-2; TS 213, p.188v)

A imposição de uma determinada forma de representação, isto é, a forma de generalização a que se refere Wittgenstein não é senão o alargamento da noção de figuração de modo a que toda representação seja considerada como figuração de algo. E a condição para isso é dada pela noção de "ter algo em comum". No exemplo discutido no MS 116, a origem dos problemas relativos à noção de concordância era localizada na identificação entre as linhas projetivas e o método de projeção. Agora, a origem das confusões está na identificação entre o conceito de projeção e a noção de "ter algo em comum".[12] Embora diferentes, os diagnósticos não se contradizem, uma vez que as coordenações entre o projeto e o objeto no exemplo do artesão garantiriam de antemão a concordância de forma. A observação que se segue parece confirmar essa leitura:

> Também é incorreto/~~contrassenso~~ dizer que a concordância (e discordância) entre proposição e mundo/realidade é produzida arbitrariamente por meio de uma coordenação. Pois como essa coordenação é expressa? Ela consiste em que a proposição "p" diz que *exatamente isto* é o caso. Mas como este "exatamente isto" é expresso? Se o for por meio de uma outra proposição, não ganhamos nada; se por meio da realidade, esta já deve ter sido apreendida de um modo determinado – articulado. Isso significa: não se pode apontar para uma proposição e para uma realidade e dizer: "*isto* corresponde a *isto*". Ao contrário, à proposição corresponde somente o que já foi articulado. Isto é, não há definição ostensiva de *proposições*. (BT, p.142; WA 11, p.134; TS 213, p.189)

A troca de "contrassenso" por "incorreto" na primeira frase desta passagem é significativa. Se a frase dissesse que "é contrassenso dizer que a concordância (e discordância) entre proposição e reali-

12 Em uma passagem dos cursos de Cambridge de 1930, Wittgenstein retoma esse ponto: "nossos símbolos não podem nunca conter sua própria regra de projeção ou interpretação, e ser similar é ser uma projeção de. A explicação pela similaridade não funciona, porque não se pode explicar a similaridade até que as duas coisas comparadas estejam aí. Uma relação interna não pode existir antes que os dois termos existam" (LWL, p.30-1).

dade é produzida arbitrariamente por meio de uma coordenação", ela poderia ser lida em um espírito tractariano. Vejamos por quê. No aforismo 5.542 do *Tractatus*, Wittgenstein dizia o seguinte: "É claro, porém, que '*A* acredita que *p*', '*A* pensa que *p*', '*A* diz *p*', são da forma '*p*' diz p'". E não se trata aqui de uma coordenação de um fato, e um objeto, mas da coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos" (TLP 5.542). Essa "coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos" é feita, como sabemos, pelas "relações afigurantes". Mas, como também sabemos, tais relações não podem ser ditas, uma vez que fazem parte das condições de sentido de toda e qualquer figuração. Ora, as proposições como "*A* acredita que *p*", "*A* pensa que *p*", "*A* diz *p*" e "'*p*' diz *p*" tentam dizer aquilo que não pode ser dito e, nessa medida, são contrassensos.[13]

13 João Vergílio Cuter explica esse ponto de maneira mais detalhada nos seguintes termos: "Tanto relações afigurantes quanto formas lógicas, no entanto, estão postas na conta daquilo que a linguagem jamais seria capaz de dizer. Num sentido estrito, portanto, '"*p*" diz p' deve ser vista como um *contrassenso* (*Unsinn*) que tenta dizer aquilo que não pode ser dito. Toda e qualquer expressão verbal que envolver direta ou indiretamente a expressão '"*p*" diz p' será, pelos mesmos motivos, um contrassenso. *Na medida*, portanto, em que as formas verbais '*A* acredita que *p*', '*A* pensa que *p*', '*A* diz *p*' etc. envolverem a expressão da relação de sentido entre linguagem e mundo, todas elas estarão colocadas no *index*. Todas elas estarão tentando expressar essa 'coordenação de fatos por meio da coordenação (*Zuordnung*) de seus objetos' que, segundo o Tractatus, é constitutiva do sentido proposicional e, por isso mesmo, inefável" (Cuter, 2000, p.63-4). Um pouco à frente, o comentador explica que essas coordenações são feitas por um sujeito transcendental: "Produto de uma ação indizível, o sentido proposicional pressupõe um ator, um sujeito *transcendental*, no sentido mais rigoroso da palavra – um ator que esteja, a um só tempo, absolutamente *pressuposto* pelo âmbito do sentido e absolutamente *excluído* desse âmbito que, sem ele, não poderia ter se constituído. A função desse ator é, basicamente, uma função de escolha: ele deve determinar a qual objeto tal nome deve ser coordenado [...] Só EU posso fazê-la – esse EU que é produtor de todo e qualquer sentido dessa linguagem que só EU entendo e que ninguém mais poderia entender. EU sou a fonte única e sem contraste de todos os sentidos. Só EU posso dotar sinais (em si mesmos mortos) de sentido, e isto inclui tanto as sentenças que eu ouço, quanto as sentenças que eu pronuncio, ou apenas imagino. Meu corpo certamente não está sozinho no mundo. EU, no entanto, estou logicamente sozinho, condenado a viver trancado fora desse mundo pelo qual meu corpo passeia" (Ibid., p.66).

Mas o texto corrigido do "Big Typescript" diz que "é incorreto dizer que a concordância (e discordância) entre proposição e realidade é produzida arbitrariamente por meio de uma coordenação". E isso significa que a concordância ou discordância entre proposição e realidade, pelas razões que já discutimos, não é produzida nem é necessariamente uma coordenação. As frases seguintes parecem retomar, mais uma vez, o *Tractatus*, já que indicam que a coordenação não pode ser expressa. Ao dizer que a expressão da coordenação "consiste em que a proposição 'p' diz que *exatamente isto* é o caso", Wittgenstein repete a ideia de que "'*p*' diz *p*", isto é, que a expressão de uma proposição diz que o estado de coisas que ela descreve é o caso. Mas as razões para a vacuidade da correlação, como indica a continuação do texto, são outras. Não se diz nada ao dizer que "'*p*' diz *p*" ou que "'p' diz que *exatamente isto* é o caso" não porque se trate de uma correlação estabelecida por um sujeito transcendental situado nos limites do mundo, mas porque, para que tal correlação seja feita, é preciso tomar a proposição e o que ela descreve como se já estivessem articulados. Voltamos, pois, à conclusão que Wittgenstein extraia da confusão entre método de projeção e linhas projetivas. Wittgenstein, porém, não se limita a mostrar que o estabelecimento da correlação já supunha uma articulação entre proposição e fato:

> Quando se pergunta a alguém "Como você sabe que as palavras de sua descrição reproduzem o que você vê?", ele poderia responder, por exemplo, "eu *quero dizer* isto com essas palavras". Mas o que é esse "*isto*", se isso (mesmo) já não for articulado, portanto, se já não for linguagem? Portanto, "eu *quero dizer* isso" não é uma resposta. A resposta é uma explicação do significado das palavras. (BT, p.142; WA 11, p.134; TS 213, p.190)

Se não ganhamos nada ao dizer que a expressão de uma proposição descreve o estado de coisas que a torna verdadeira, isso se deve ao fato de que, com isso, não saímos do lugar. A pretensão de

ir além dos limites da linguagem, ao explicar que o que se quis dizer foi precisamente isto, é frustrada. A correlação não se faz entre uma descrição e um fato bruto, mas entre uma descrição e uma explicação – que necessariamente envolve a linguagem – do significado das palavras. Compreendemos, com isso, o título do capítulo 43 do "Big Typescript": "'A relação/conexão entre linguagem e realidade' é feita por meio de explicações de palavras, que, por sua vez, pertencem à gramática. De tal modo que a linguagem permanece fechada em si mesma, autônoma".

Comentando a reformulação de uma passagem do MS 108 (p.1) até sua versão final no TS 213 (p. 427), Denis Perrin nota que Wittgenstein deixa de utilizar o termo *Anwendung* – entendido, em 1929, no sentido da "aplicação que faz de uma régua graduada um padrão de medida", isto é, "a aposição da linguagem à realidade" – pelo termo *Berührung*. Essa modificação seria o sintoma da modificação na própria maneira como entende as relações entre linguagem e realidade:

> No momento em que pensamos confrontar a gramática à realidade, nós confrontamos uma parte da gramática a outra – o termo "contato" (*Berührung*) designa, assim, uma articulação intragramatical – sem que isso signifique que estejam presos na linguagem e privados de toda possibilidade de alcançar as próprias coisas. (Perrin, 2007, p.56)

Embora utilize os termos *Beziehung* e *Verbindung*, ao invés de *Berührung*, no título do capítulo 43 do "Big Typescript", não é descabido dizer que eles também têm o propósito de indicar essa articulação intragramatical. Já não se trata da aposição da linguagem a algo exterior, mas de uma vinculação dada no interior da gramática: "A 'essência do mundo' não se mostra como uma coisa extralinguística que fixaria a forma gramatical de nossa linguagem, mas o termo 'mundo' pressupõe já toda uma linguagem que regula seu uso" (Ibid.).

II

As seções das *Investigações filosóficas*, dedicadas à noção de intencionalidade e que, de maneira mais geral, colocam em jogo a questão da harmonia entre pensamento e realidade, têm um estatuto peculiar. Quase todas as observações que compõem o que se pode chamar de "capítulo da harmonia" foram extraídas, em sua maioria sem nenhuma modificação, como nota Joachim Schulte, das *Bemerkungen I* (TS 228) e das *Bemerkungen II* (TS 230). Se levarmos em consideração que apenas cinco das seções 428-465 foram escritas entre 1944 e 1945, sendo o restante recuperado de anotações feitas no início da década de 1930, não é exagero dizer que esse "capítulo" do livro é o mais antigo de todos.[14] Além disso, examinando as sucessivas versões das *Investigações*, notamos que o "capítulo" em questão figura apenas na versão considerada definitiva (TS 227). Desse modo, embora seja o mais antigo, ele foi um dos últimos, senão o último a ser incorporado. Essa peculiaridade coloca, de saída, a questão acerca do modo como se deve interpretar esse bloco de seções. Segundo Schulte, uma vez que a unidade do "capítulo" não pode ser buscada utilizando os padrões que valem, sobretudo, para os dois primeiros terços do livro. Não seria possível, portanto, fazer uma análise argumentativa nos moldes do comentário analítico proposto por Baker e Hacker. Isso porque não seria possível reconstruir esse conjunto de seções como um diálogo contínuo nem como uma discussão com teorias e teses de outros autores. Embora alguns temas presentes em Russell, Ogden e Richards ou mesmo no *Tractatus* apareçam no texto, o exame dessas remissões lançaria pouca luz sobre o papel que as observações têm no contexto das *Investigações*. A unidade desse "capítulo", aos olhos de Schulte, seria dada não pelo confronto de teses e teorias, mas pelo exame de três imagens recorrentes.[15] Essa, porém, não é a

14 Sobre a procedência de cada uma das seções do "capítulo da harmonia", cf. Hallett (1985, p.463-492).

15 Cf. Schulte (2004, p.393). Uma versão abreviada do texto foi publicada posteriormente: cf. Schulte (2010).

única chave de leitura do texto. Robert Arrington propõe uma alternativa: podemos tomar a seção 445 como o cume ao qual lutamos para ascender e do qual confiantemente descemos. Ele pretende, pois, que seu comentário funcione como um guia para a escalada e descida desse cume.[16] Como se situar, então, diante dessas duas leituras concorrentes? Sem prejulgá-las de saída, acompanharemos o movimento das seções iniciais desse bloco, fazendo, quando necessário, remissões a outros momentos das *Investigações*. Em vez de nos concentrarmos no exame da validade desses esquemas de compreensão do texto, iremos, antes, retomar algumas das teses propostas por Schulte e Arrington, mostrando em que sentido elas podem se complementar e em que sentido elas não dão conta de aspectos fundamentais presentes no texto.

O "capítulo da harmonia" inicia com uma menção sintomática ao pensamento:

> "O pensamento, esse estranho ser (*seltsame Wesen*)" – mas ele não nos parece estranho quando pensamos. O pensamento não nos parece misterioso (*geheimnisvoll*) enquanto pensamos, mas apenas quando falamos, por assim dizer, retrospectivamente: "Como isso foi possível?" Como foi possível que o pensamento tratasse desse objeto *mesmo*? É como se, com ele, tivéssemos capturado a realidade. (PU §428)

A frase entre aspas do início coloca, segundo Schulte, o tema não apenas desta seção em particular, mas de todo o conjunto de seções. O interlocutor considera *o* pensamento – e não *um* pensamento específico – algo "estranho" e o comentário na sequência acrescenta que, ao considerá-lo retrospectivamente, ele nos parece "misterioso". Aqui, são significativos os termos alemães *seltsame*, *geheimnisvoll* e *Wesen* (que pode ser traduzido tanto por "ser" quanto por "essência"). O que há de estranho, segundo o comentador, diz respeito não ao conteúdo do pensamento nem a uma atitude

16 Cf. Arrington (1991, p.175-6).

que o sujeito, o portador do pensamento, pode ter em relação a esse conteúdo. É certo que se temos a expectativa de que amanhã faça sol, temos a expectativa de que algo específico ocorra. Mas parece que a ligação entre o conteúdo do meu pensamento e o estado de coisas que corresponde a ele ocorre independentemente do direcionamento do pensamento dado pela atitude específica de ter a expectativa. Teríamos, pois, uma primeira imagem aqui: a imagem de que o pensamento tem, ele próprio, uma rede, uma certa teia, que permite capturar a realidade.

Mas isso não é tudo. Devemos lembrar que as palavras do interlocutor retomam algumas observações do "capítulo sobre a filosofia" das *Investigações*. Ali, o interlocutor dizia que "A proposição é uma coisa notável" e isso era remetido à "tendência de supor um intermediário puro entre o *sinal* proposicional e os fatos" ou de "querer purificar, sublimar o próprio sinal proposicional" (PU §94). Essas passagens tinham um destinatário preciso: o *Tractatus*. Como dissemos anteriormente, um dos movimentos de demarcação conceitual do livro era uma progressiva "desmaterialização do símbolo", isto é, o despojamento de tudo o que pertence ao sinal, de todo entrave material, que não diz respeito à essência da figuração. No curso desse movimento de demarcação conceitual, o pensar ocupava uma posição peculiar, pois era ele que instituía as relações projetivas entre o sinal proposicional e um estado de coisas possível. Se o sinal respondia pela face sensível da proposição, o pensamento constituía sua face oculta. Na seção 95, o interlocutor retomava novamente a concepção tractariana ao dizer que "Pensar deve ser algo único", o que era remetido a um certo paradoxo – nada menos que o paradoxo do discurso falso –, formulado nos seguintes termos: "pode-se *pensar* o que não é o caso". Não é casual que o termo "pensar" apareça em itálico. Assim como a grafia do termo "essência" na seção 92 tinha por finalidade para remeter à concepção anterior de Wittgenstein, tal como havia sido apresentada no *Tractatus*,[17] a grafia do termo "pensar" tem também por finalidade

17 Cf. Baker (2004, p.246).

remeter à concepção tractariana. Se essa leitura for correta, o que haveria de singular no pensamento seria a capacidade de representar não apenas o que é verdadeiro, mas também o que é falso. Embora não se colocasse na seção 95 a pergunta pela possibilidade do pensamento capturar a realidade, mencionava-se obliquamente nas seções seguintes a harmonia entre pensamento e realidade, responsável por esse fato aparentemente extraordinário: "o pensar, a linguagem, nos aparecem como o único correlato, figuração, do mundo" (PU §96); "O pensar está envolvido por um halo. – Sua essência, a lógica, apresenta uma ordem, aliás, a ordem *a priori* do mundo, isto é, a ordem das *possibilidades*, que deve ser comum ao pensamento e ao mundo" (PU §97). É preciso lembrar, porém, que não se tratava de oferecer uma resposta à pergunta sobre a possibilidade da representação. Tratava-se, antes, de desfazer o equívoco de que *deveria* haver uma estrutura essencial *oculta*, que garantiria a harmonia entre pensamento e realidade.

Compreendemos, então, que o caráter supostamente misterioso (*geheimnisvoll*) do pensar, mencionado na seção 428, provém do seguinte fato:

> nós aqui e agora podemos pensar a respeito de coisas que, elas próprias, não existem aqui e agora: coisas no passado, coisas que já não existem, e coisas no futuro, coisas que não existiram até agora. Mais estranho de tudo, talvez, seja o fato de que podemos pensar o que *nunca* existirá: podemos ter pensamentos falsos. (Arrington, 1991, p.176)

Compreendemos também que esse caráter misterioso devia-se à existência de uma "ordem das *possibilidades*, que deve ser comum o pensamento e ao mundo". A capacidade de o pensamento capturar a realidade implicava sua capacidade de representar verdadeira ou falsamente os fatos, isto é, sua aptidão à verdade ou à falsidade. Mas é preciso lembrar que essa capacidade se devia à suposta existência de uma harmonia essencial entre pensamento (ou linguagem) e realidade, uma identidade formal entre os termos e não a mera con-

cordância entre uma proposição verdadeira qualquer e um fato. O pensamento assume, aos olhos do interlocutor, a aparência de um "estranho ser" ou, se quisermos, de uma "estranha essência" – lembrando a ambiguidade do termo alemão "Wesen" –, pois o fundo essencial da representação proposicional seria o responsável por projetar o sinal em um estado de coisas que poderia existir ou não.

A seção 429 retoma esses pontos, mas já aponta um direcionamento para além da perplexidade do interlocutor:

> A concordância, a harmonia, entre pensamento e realidade consiste em que se digo falsamente que algo é *vermelho*, esse algo, ainda assim, não é *vermelho*. E quando quero explicar a alguém a palavra "vermelho" na proposição "Isto não é vermelho", aponto para algo vermelho. (PU §429)

Em primeiro lugar, é preciso notar que a harmonia de que se trata aqui, como chama a atenção Schulte, não tem o mesmo sentido de outros usos do termo "harmonia". Para que duas vozes soem harmonicamente, é preciso que certas regras da harmonia musical sejam respeitadas. Se não o forem, simplesmente não há harmonia entre elas. No entanto, a harmonia entre pensamento e realidade que Wittgenstein menciona não apenas é uma identidade entre um fato e uma proposição contingente, mas é uma harmonia necessária e eterna:

> trata-se de uma forma de harmonia ou concordância que sempre existe quando pensamento e realidade entram em alguma relação [...] a harmonia que interessa aqui existe independentemente se o pensamento em questão é verdadeiro ou falso. (Schulte, 2004, p.396)

Não por acaso, o comentador lembra a metáfora wittgensteiniana dos polos da proposição: a harmonia existe mesmo quando o polo verdadeiro não está alinhado com a realidade. Isso é apenas outra maneira de dizer que a proposição é essencialmente bipolar e que a harmonia em questão aqui é responsável por garantir que a

proposição e o pensamento sejam capazes de representar a realidade verdadeira ou falsamente, afirmando ou negando que algo é assim. Haveria, pois, uma semelhança entre a imagem apresentada na seção anterior e a imagem apresentada aqui: a teia do pensamento captura a realidade independentemente da atitude do sujeito em relação ao conteúdo do pensamento, assim como a harmonia existe independentemente de o pensamento ser negado ou afirmado. Segundo Schulte, ambas as imagens utilizariam uma mesma ideia fundamental: a ideia fregeana da divisão da proposição em, de um lado, um conteúdo proposicional – o que Frege chama de pensamento – e, de outro lado, uma força – o que ele chama de suposição (*Annahme*). Na primeira imagem, o conteúdo assumiria o papel de teia que captura a realidade independentemente do fato de o sujeito desejar, esperar, questionar etc.; na segunda imagem, o conteúdo do pensamento estaria em concordância harmônica com a realidade independentemente de ser afirmado ou negado. Ao sugerir essa interpretação, Schulte viola o parâmetro interpretativo que havia introduzido – repetindo: de que o "capítulo da harmonia" não deveria ser lido como uma discussão de autores ou teorias –, e coloca o acento no que seria, no máximo, um dos aspectos da discussão. Essa leitura parece correta, afinal, já no início das *Investigações*, Wittgenstein rejeita a imagem que estaria operando na concepção fregeana. O próprio Schulte, em *Experience and expression*, lembra a crítica ao "uso por Frege do sinal de afirmação, que ele já havia desaprovado no tempo do *Tractatus* e que ele também criticou na Parte I das *Investigações*", isto é, a crítica "ao esforço para isolar um conteúdo comum, reidentificável em diversas sentenças ou espécies de sentenças" (Schulte, 1993, p.141). No entanto, como procuramos mostrar, a noção de pensamento visada aqui é muito mais a noção tractariana do que a noção fregeana. Trata-se menos de combater uma concepção segundo a qual haveria um "pensamento" que apenas posteriormente seria reconhecido como verdadeiro pela inserção do sinal de afirmação, do que de combater uma concepção de pensamento como o fundo essencial da representação que faz a ponte entre uma cadeia gráfica ou sonora e um fato.

Leiamos, pois, a seção 429 sob outro ângulo. Em princípio, não é imediatamente claro em que sentido ela se afasta da concepção tractariana, já que pode ser lida como a confirmação de algumas de suas ideias-mestras.[18] A proposição "Isto é vermelho" deve poder ser verdadeira ou falsa. Se for verdadeira, diz que as coisas são como realmente são; se for falsa, como no exemplo de Wittgenstein, diz que as coisas são como realmente não são. Para que ela tenha sentido, pressupõe-se não que o estado de coisas descrito seja o caso, mas que os objetos aos quais seus constituintes se reportam existam necessariamente. Qualquer fato no mundo é contingente, mas existência de uma substância do mundo é necessária. Ao dizermos "Isto não é vermelho", descrevemos um estado de coisas possível pressupondo a existência do vermelho, mas negamos que esse estado de coisas seja o caso. Além disso, a proposição e o estado de coisas descrito devem possuir uma forma comum e os elementos da proposição devem estar correlacionados aos objetos que compõem o estado de coisas.

No entanto, a leitura dessa seção como uma retomada fiel da concepção tractariana se torna impossível se levarmos em conta sua inserção nas *Investigações*. Não poderíamos repetir todos os passos rumo à recusa da "imagem da essência da linguagem" que sustenta aquela concepção, mas lembremos a torção que Wittgenstein propõe na noção de definição ostensiva. Em suas conversações com Waismann, ele confessa que na época do *Tratactus* não tinha clareza sobre seu papel. Ele acreditara que a definição ostensiva criava uma "ligação da linguagem com a realidade" e esse equívoco era corrigido pela constatação de que "não há aqui confrontação do sinal com a realidade" (cf. WWK, p.209-10). Isso porque, como fica mais claro nas *Investigações*, ela não tem um papel descritivo, mas normativo. Ao explicar a palavra "vermelho" apontando para um objeto vermelho, meu gesto não descreve um determinado objeto, mas institui um paradigma. A fim de explicar a palavra "vermelho" que ocorre na proposição descritiva "Isto não é vermelho" não o fazemos propondo uma nova proposição descritiva, mas uma *definição* ostensiva. Também aqui se supõe a existência do objeto para o qual se aponta, mas

18 Cf. Arrington (1991, p.188); Ammereller (2001, p.74).

apenas como amostra do vermelho, como meio de apresentação, isto é, um instrumento da linguagem. Como observa Erich Ammereller,

> assim como unidades de medida devem existir antes que juízos de medição verdadeiros ou falsos possam ser feitos de maneira inteligível, amostras usadas como definição devem constar entre os instrumentos da linguagem antes que juízos verdadeiros ou falsos incorporando termos definidos por referência a tais amostras possam ser feitos. (Ammereller, 2001, p.78)

A suposição que se faz aqui é meramente gramatical, pois a correlação que se estabelece entre a palavra "vermelho" e o objeto que funciona como meio de apresentação tem o estatuto de regra gramatical. O primeiro truísmo expresso por essa seção seria, portanto, o seguinte: "as 'antenas' por meio das quais o pensamento de que algo é vermelho 'toca a realidade' pertencem à gramática" (Ibid., p.79). Mas haveria, segundo Ammereller, um segundo truísmo. A recusa do lastro metafísico dado pela substância do mundo, associada a outras recusas, faz a harmonia entre pensamento e realidade mudar de natureza: ela agora equivale a dizer que o pensamento de que *p* é tornado verdadeiro pelo fato de que *p*.[19]

---

19 Peter Hacker expressa esses dois lados da questão de maneira bastante precisa: "É um equívoco conceber a concordância ou harmonia entre linguagem e realidade como uma concordância de forma. É enganoso pensar a proposição *gramatical* 'se digo falsamente que algo é *vermelho*, esse algo, ainda assim, não é *vermelho*' como se ela expusesse uma harmonia *entre* pensamento e realidade, uma harmonia que requer uma elaborada explicação lógico-metafísica da coordenação projetiva essencial de linguagem e mundo. A aparente harmonia não é orquestrada entre um pensamento e uma situação (que pode ou não ocorrer) ou entre nomes e seus significados isomórficos, que constituem a substância do mundo, mas, antes, entre *uma proposição e outra proposição*. Pois é uma regra da nossa linguagem que 'é falso que *p* = não-*p*'. É uma proposição gramatical, não uma verdade metafísica sobre a relação entre linguagem e realidade, que se é falso que isso é vermelho, então isso não é vermelho. Com efeito, é impossível que haja uma linguagem em que aquilo que descrevemos com 'não-*p*' poderia ser expresso sem usar '*p*'. 'Como tudo que é metafísico, a harmonia entre pensamento e realidade deve ser encontrada na gramática da linguagem'" (Hacker, 1997, p.63).

Esse ponto é retomado mais adiante na seção 443, em que se coloca o problema da presença do vermelho na proposição afirmativa e na proposição negativa:

> "O vermelho que você imagina certamente não é o mesmo (não é a mesma coisa) que você vê; como você pode dizer que é aquilo que você imaginou?" – Mas não ocorre algo análogo nas proposições "Aqui há uma mancha vermelha" e "Aqui não há uma mancha vermelha"? Em ambas, aparece a palavra "vermelho"; então essa palavra não pode indicar a presença de algo vermelho. (PU §443)

A analogia proposta aqui é, mais ou menos, a seguinte: parecemos estar, de um lado, diante de um fato – a presença do vermelho diante de nós – que torna verdadeiras as proposições "Isto é vermelho" e "Aqui há uma mancha vermelha" e, de outro, diante ou da mera possibilidade de ocorrência desse fato – possibilidade esta que pode não se realizar – ou da afirmação de que esse fato não ocorre. A palavra "vermelho" nas proposições afirmativa e negativa, por exemplo, não pode indicar a *presença* de algo vermelho, pois não pode fazê-lo *no mesmo sentido*. Como vimos, ao apontar para algo vermelho a fim de explicar a palavra "vermelho" na proposição negativa, fazemos isso tomando o objeto vermelho como amostra, meio de apresentação incorporado como instrumento da linguagem. Faríamos a mesma coisa se quiséssemos explicar a palavra "vermelho" na proposição afirmativa. A proposição afirmativa "Isto é vermelho" pode tanto funcionar como descrição de um fato, modo de representação, quanto como norma, isto é, meio de apresentação. A confusão se desfaz quando atentamos simultaneamente para a diferença e a imbricação entre uma perspectiva apresentativa e uma perspectiva representativa.[20]

20 Comentando essa distinção, Luiz Henrique Lopes dos Santos esclarece que "os pontos de vista apresentativo e representativo podem se engrenar no interior de uma mesma prática simbólica, já que são as *mesmas* coisas e os *mesmos* fatos que podem ser *descritos* de um ponto de vista representativo e podem

Retomemos nosso fio expositivo, retornando à seção 430:

> "Aponha uma régua a este corpo; ela não diz qual o comprimento do corpo. Mais do que isso, ela é em si, eu diria, morta e não faz o que o pensamento faz". – É como se tivéssemos imaginado que o essencial na pessoa viva fosse a forma exterior e tivéssemos, então, talhado um toco de madeira a partir dessa forma e olhássemos com vergonha o tronco morto, que não tem sequer uma semelhança com o ser vivo. (PU §430)

As palavras do interlocutor remetem, como aponta Schulte, para a comparação da figuração e, por consequência, da proposição, com uma régua, que Wittgenstein propusera no *Tractatus* (cf. TLP 2.1512). Do mesmo modo como uma régua, sem a coordenação entre suas marcas e o objeto, não seria capaz de medir, também a proposição, sem a coordenação, realizada pela relação afigurante, entre os elementos da figuração e as coisas, não seria uma figuração. Seria precisamente esse o ponto que aparece aqui. Em si mesma, a régua não é capaz de medir. E o próprio interlocutor se encarrega de conceder ao pensamento a capacidade responsável por atribuir à régua o que lhe faltava: a capacidade de dar vida a algo morto. Aí estaria, segundo Schulte, a terceira imagem do "capítulo da harmonia": a imagem da vida e morte. Algumas linhas à frente, Wittgenstein a recupera na seção 432: "Todo sinal *sozinho* parece morto. *O que* lhe dá vida? – No uso, ele *vive*. Tem ele o sopro de vida em si? – Ou é o *uso* seu sopro?" (PU §432). Embora não comente essa seção, Schulte reconhece que o *uso* é o sopro de vida que falta ao sinal. E o termo "uso" significa, segundo o comentador, a atividade de uma "comunidade":

> O pensamento enquanto tal não seria morto, mas poderia fazer por si mesmo o que a régua não consegue. Mas essa ideia é completamente errada. Aqui, atribui-se ao pensamento apenas o

---

ser *apresentados* como pressupostos das regras de sentido que constituem esse mesmo ponto de vista" (Santos, 2011, p.15).

> que os membros de uma comunidade linguística poderiam fazer. (Schulte, 2004, p.398-9)

Em vez de colocar o acento na comunidade, talvez devêssemos colocá-lo na atividade de aplicação de um certo sinal. Na seção 454, em que a terceira imagem reaparece, coloca-se a pergunta sobre como uma flecha, por exemplo, aponta uma direção. Diante da pergunta específica sobre se ela não traz consigo algo exterior capaz de cumprir esse propósito, um interlocutor responde negativamente: a flecha, tomada como conjunto de linhas mortas sobre o papel, não traz em si nada que aponte em uma direção, "apenas o psíquico, o significado, pode fazê-lo". E essa resposta recebe o seguinte comentário: "Isso é verdadeiro e falso. A flecha aponta apenas na aplicação que um ser vivo faz dela" (PU §454). A resposta do interlocutor é verdadeira na medida em que a flecha só ganha sentido, isto é, só aponta algo, ao ser utilizada por um ser vivo. Ela é equivocada, porém, na medida em que não se trata de um elemento psíquico ou o significado sublimado que atua na constituição de seu sentido. Retomando a imagem da seção 432, talvez possamos dizer que o uso é seu sopro de vida, mas apenas se isso for entendido em um sentido bastante preciso: sua aplicação já é aquilo que lhe confere sentido, isto é, seu sentido se constitui na aplicação.

Assim como a flecha parece ser apenas um conjunto de linhas mortas sobre o papel, uma ordem parece ser apenas uma cadeia sonora ou gráfica destituída de sentido e, por isso, sem vinculação com o que ordena. É essa concepção que leva o interlocutor, na seção 431, a supor a existência de um fosso entre a ordem e sua execução e, em decorrência disso, buscar algo que permita transpor ou fechar esse fosso:

> "Há um fosso entre a ordem e a execução. Ele deve ser fechado pela compreensão."
>
> "Apenas na compreensão é que se diz que nós temos que fazer ISTO. A *ordem* – tratam-se apenas de sons, traços de tinta." (PU §431)

Caso se aceite a existência de um fosso entre a ordem e sua execução, a compreensão parece ser a última corte de apelação no curso do questionamento sobre o que, afinal, a ordem ordena. No entanto, essa alternativa, se levada ao limite, é insustentável. A seção 433, aliás, se encarrega de fazê-lo, isto é, levar ao limite a concepção exposta pelo interlocutor. O mesmo fosso que havia entre a ordem e a execução volta a se colocar no momento em que questionamos aquele a quem demos sobre se a ordem realmente compreendeu o que a ordem ordena. Tudo se passa, nesse aparente regresso ao infinito, como se o que a ordem ordena fosse impossível de ser expresso. Mesmo que tentássemos substituir a formulação linguística da ordem por um gesto, a questão – "o que, afinal, isso (a expressão verbal, o gesto etc.) quer dizer?" – voltaria a se colocar. A seção seguinte põe um ponto final nessa cadeia: "O gesto *tenta* prefigurar – gostaríamos de dizer –, mas não consegue" (PU §434). Esse ponto repete um dos aspectos da discussão sobre a noção de seguir uma regra nas *Investigações*. A saída, como veremos, não consiste em buscar algo que pare o regresso, mas em recusar a própria ideia de que há um regresso, recusando, antes de tudo, a ideia de que há um fosso, uma lacuna entre ordem e execução, regra e aplicação etc. Se retornarmos, mais uma vez, à seção 95, vemos que ali já se recusava a existência de um fosso entre linguagem e realidade: "Quando dizemos, quando queremos dizer que isto é assim, não nos detemos, com o queremos dizer, em algum ponto aquém do fato: queremos dizer que *isto e aquilo é assim e assado*" (PU §95). Embora a forma proposicional geral seja mencionada obliquamente, trata-se, como dissemos no capítulo anterior, da condenação da concepção tractariana: o fosso é ilusório não porque haja um encaixe perfeito entre a forma essencial da proposição e a forma essencial do mundo, mas simplesmente porque o que queremos dizer coincide com o estado de coisas descrito pelo enunciado por meio do qual expressamos nossa intenção.

Tudo isso desemboca em uma consideração metodológica que propõe um balanço do percurso feito até aqui:

> Quando alguém pergunta "Como a proposição representa?" – a resposta poderia ser: "Você não sabe? Você vê quando a usa". Não há nada oculto.
>
> Como a proposição faz isso? – Você não sabe? Não há nada escondido.
>
> Mas à resposta "Você sabe como a proposição faz isso, não há nada oculto" poder-se-ia replicar: "Sim, mas tudo flui tão rápido e eu gostaria de ver isso exposto mais abertamente". (PU §435)

Schulte nota que normalmente esperaríamos que a pergunta inicial fosse "Como a proposição representa *algo*?", uma vez que não é possível representar sem representar *algo*. No entanto, esse *algo* não comparece na formulação da pergunta. Essa omissão indica que não se trata aqui da questão acerca da possibilidade da proposição representar um estado de coisas específico; coloca-se, antes, a questão acerca da própria capacidade da proposição de representar; retomando a imagem de Wittgenstein, trata-se da questão acerca daquilo que dá vida a uma cadeia de sinais em si mortos. De um ponto de vista tractariano, a pergunta deveria ser respondida recorrendo ao "estranho ser" que era o pensamento, alternativa que já havia sido recusada. A réplica que se segue, porém, não responde à pergunta. Ela como que combate uma perplexidade com outra e acrescenta que basta "ver o visível", para emprestar a formulação exata de Christiane Chauviré.[21]

A partir da seção 437, Wittgenstein se volta para aquelas formas de "direcionamento" do pensar, que caracterizam a intencionalidade:

> Um desejo já parece saber o que o satisfará ou satisfaria; a proposição, o pensamento que o torna verdadeiro, mesmo que isso não exista! De onde vem essa *determinação* daquilo que ainda não existe? Essa exigência despótica? ("A dureza do deve lógico"). (PU §437)

Assim como o pensamento parecia algo misterioso por ser capaz de representar algo que não existe e pode nunca vir a existir, também

21 Cf. Chauviré (2003).

um desejo parece algo muito notável, já que é capaz de determinar o que o satisfará, mesmo que isso não exista e que possa inclusive nunca vir a existir. O imbróglio está em compreender o sentido do termo "determinação". Não se trata certamente da predeterminação no sentido criticado na passagem do MS 116 discutida anteriormente. Não se trata também da determinação completa do sentido tal como havia sido posta no *Tractatus*.[22] No entanto, não se trata da condenação de qualquer tipo de determinação. No MS 110, Wittgenstein já notava que, quando estamos diante de um "deve" lógico, "trata-se de uma observação gramatical" (MS 110, p.192; cf. PG §8). A "*determinação* daquilo que ainda não existe" não é mais do que a determinação gramatical de que qualquer expectativa é sempre a *expectativa de que algo ocorra*. Acerca do "deve" lógico, Robert Arrington escreve: "a referência ao deve lógico nos alerta para o fato de que é logicamente requerido que um evento ocorra se um desejo particular for satisfeito" (Arrington, 1991, p.179). Mais adiante, ele acrescenta:

> Isso não significa, é claro, que uma expectativa determina logicamente que sua realização ocorrerá. Frequentemente, a realização não ocorre e ela ocorrer ou não é algo puramente empírico. Mas se uma expectativa é realizada, ela *deve ser realizada de uma forma e apenas dessa forma*, a saber, pela ocorrência do estado de coisas indicado em sua expressão. (Ibid., p.184)

---

22 Esta é chave de leitura proposta por Jean-Philippe Narboux para a compreensão desse bloco das *Investigações filosóficas*. A nosso ver, porém, o autor defende uma tese que não encontra respaldo no texto wittgensteiniano, a saber, que a recusa da determinação completa do sentido implica a recusa da própria noção de intencionalidade: "As *Investigações* destroem o problema da intencionalidade até recusarem o próprio conceito de intencionalidade, longe de se contentar em dissolver a aparência segundo a qual a intencionalidade é um problema. Pois o que elas recusam antes de tudo, e recusam como a instância mesma do conceito de visada, é *a exigência da determinação completa do sentido*, isto é, o da *capacidade essencial de todo pensamento de antecipar, independentemente de seu valor de verdade, ao menos as modalidades de sua verificação, positiva ou negativa*" (Narboux, 2006, p.191).

Esse ponto reaparece algumas seções adiante, quando é retomado o exemplo da ordem e sua execução:

> "A ordem ordena sua execução." Então ela sabe qual é sua execução antes mesmo que ela exista? – Mas essa era uma proposição gramatical e ela diz: se uma ordem afirma "Faça isso!", então chama-se "fazer isso" de execução da ordem.
>
> Nós dizemos "A ordem ordena isto –" e o fazemos; mas também: "A ordem ordena isto: eu devo ...". Nós a traduzimos ora em uma proposição, ora em uma demonstração, ora em ato (PU §458-9).

A resposta à pergunta sobre se a ordem conhece sua execução antes mesmo que ela exista deve ser positiva. Mas trata-se de um sim qualificado. Que ela conheça sua execução antes mesmo que ela exista não significa que ela a contenha ou que ela a prefigure de alguma maneira. Isso significa apenas que é uma determinação gramatical que a ordem p é executada pela realização de p, isto é, pela realização precisamente daquilo que ela determina. É evidente que podemos traduzir essa ordem em uma nova proposição, em uma ação etc., mas isso não implica que ela adquira, a cada uma dessas traduções, um novo sentido, nem que ela fosse ambígua.

Parece razoável dizer que um desejo, uma expectativa, uma suposição, uma crença etc. são insatisfeitos, uma vez que são o desejo, a expectativa etc. de que algo ocorra efetivamente (PU §438). Tal caracterização, porém, é equivocada. Isso porque o par satisfação/insatisfação nos faz confundir o que se deseja com o sentimento associado à sua satisfação. É preciso ter clareza acerca dessa diferença: "Dizer 'Eu desejo comer uma maçã' não significa: Eu creio que uma maçã vai acalmar meu sentimento de insatisfação. *Esta* proposição não é a manifestação do desejo, mas da insatisfação" (PU §440). A confusão entre desejo ou expectativa e insatisfação faz parecer como se tivéssemos duas coisas diferentes, por exemplo, um cilindro vazado e um cilindro maciço que se encaixariam, de forma que pudéssemos dizer que o segundo é a "satisfação" do primeiro (PU §439). Essa metáfora não dá conta do problema na medida em

que a expectativa e aquilo que se espera não são separáveis. Uma expectativa só é uma expectativa porque é a expectativa de que algo determinado ocorra.

Que seja assim, aliás, é algo que se deve à nossa natureza e a um determinado treinamento. Pode parecer que se trata apenas de um treinamento verbal: "E se alguém perguntasse: 'Sei o que procuro antes de obtê-lo?'. Se aprendi a falar, sei" (PU §441). Mas isso parece ir contra o que Wittgenstein dissera pouco antes, quando reconhecia que "somos, por natureza e por meio de um determinado treinamento, educação, orientados de modo que, sob determinadas circunstâncias, manifestamos nosso desejos". Ora, como pode tratar-se simultaneamente de algo que é natural e que diz respeito à capacidade de empregar sinais normativamente? Esse aparente conflito se desfaz se atentarmos para o fato de que, segundo Wittgenstein, essa capacidade não é independente de um modo regular de agir, determinado, em parte, pela natureza.[23] Mas isso não suprime a relação interna entre expectativa e cumprimento, desejo e realização etc.: "Nesse jogo, não pode aparecer a questão se sei o que desejo antes que ele seja realizado" (PU §441). Dada nossa natureza e um certo treinamento, adquirimos a capacidade de manifestar linguisticamente nossos desejos. Essa capacidade supõe, por sua vez, que não tenhamos dúvidas sobre o que desejamos quando temos o desejo de algo.

A seção 442 parece confirmar essa última alegação: espero um tiro e, em seguida, ouço o disparo. Diríamos que a expectativa já continha de alguma maneira o barulho que ouvi? Não. Mas então o barulho apenas realizou minha expectativa acidentalmente? Também não, pois não se trata de algo que acompanha a expectativa, isto é, um elemento estranho a ela. É evidente que, ao esperar um tiro e posteriormente ouvi-lo, posso me perguntar se era esse tiro o que realmente esperava, mas isso não significa que a expectativa

---

23 Como nota Philippe de Lara, "as noções de 'reações normais' e 'comportamento comum' reenviam a regularidades naturais e não instituídas ou sociais" (De Lara, 2001, p.108).

não determinasse qual evento *deveria* realizá-la. Todo o esforço de Wittgenstein está em mostrar como é possível encontrar um caminho entre a predeterminação da expectativa e sua indeterminação. A expectativa nem contém aquilo que é esperado, como se já existisse antes de ocorrer, nem está vinculada ao cumprimento acidentalmente, como se vinculam, por exemplo, a fome e o que a sacia. A chave para compreender a vinculação entre expectativa e realização é dada na seção 445, que Arrington considera o cume desse bloco das *Investigações*: "É na linguagem que expectativa e realização se tocam" (PU §445). Como dissemos, a vinculação entre uma expectativa e sua realização é meramente gramatical, sendo estabelecida pela equivalência entre a expressão da expectativa e a descrição do estado de coisas que a realiza. Wittgenstein chega a essa conclusão já no início da década de 1930, como testemunha a seguinte observação, datada de 28 de junho de 1930, acerca da vinculação entre pensamento e realidade:

> O pensamento "de que isso é assim" (p) é tornado verdadeiro pelo fato de que isso é assim (p). Que a conexão entre pensamento e mundo não possa ser representada desse modo (pois essa representação não diz nada) deve ser a resposta de meus problemas. (WA 2, p.276; MS 108, p.196)

A solução do problema já está na própria dificuldade de expressão: a impossibilidade de dizer como se dá a vinculação entre pensamento e realidade é a chave para a saída do labirinto. Pouco depois de escrever essa observação, Wittgenstein compreende que a proposição é destituída de sentido por ser necessária e, por isso, pertencer à gramática. Há algo de tractariano nessa admissão, mas Wittgenstein já não acredita que a especificação das condições de sentido – por exemplo, aquilo que estabelece a vinculação entre pensamento e realidade – revele um fundo essencial da proposição. É nesse sentido que se deve compreender a penúltima proposição do "capítulo da harmonia" das *Investigações filosóficas*: "O que quero ensinar é: passar de um contrassenso velado a um con-

trassenso manifesto" (PU §464). Se no *Tractatus*, os contrassensos velados podiam revelar as condições de toda e qualquer representação dotada de sentido, agora é preciso reconhecer que o contrassenso é uma trivialidade gramatical.

O que resta, afinal, da questão da harmonia entre pensamento e realidade? As sucessivas reformulações que Wittgenstein promove na questão a partir do início da década de 1930 têm por propósito nos libertar da imagem de que a linguagem e o pensamento, de um lado, e a realidade, de outro, estão vinculados por uma harmonia preestabelecida. Essa recusa pode nos levar a crer que se trata de domínios estritamente separados e que é preciso haver uma ponte para cruzar o fosso entre eles. Nem uma coisa nem outra. Se aquela harmonia deve ser encontrada na gramática, tanto a imagem de uma identidade formal quanto a ideia de que há um fosso e de que é preciso haver uma ponte para cruzá-lo são ilusórias. Tal como colocada tradicionalmente, a questão é falsa e dá ensejo a uma série de confusões. Mas ela ainda guarda alguma relevância se posta em outros termos e num terreno livre de contaminações metafísicas.

3
Regras e acordos

I

As considerações de Wittgenstein sobre as noções de regra e seguir uma regra mantêm uma vinculação, ainda que ela não pareça óbvia, com a questão da harmonia entre pensamento e realidade. Baker e Hacker reconhecem tal vinculação quando escrevem que tais considerações são "uma faceta de sua preocupação geral com o que ele chamou de 'harmonia entre linguagem e realidade'" (Baker, Hacker, 1984, p.xii). Outras facetas são justamente as discussões sobre a figuratividade da proposição, a intencionalidade dos desejos, intenções e expectativas etc., discutidas no capítulo anterior. Um ponto comum entre tais facetas é rejeição da aparente necessidade de introduzir entidades abstratas, mentais etc. a fim de explicar uma relação interna, seja entre uma proposição e o fato que a torna verdadeira, seja entre uma expectativa e o evento que a cumpre, seja entre uma regra e sua aplicação. Em todos os casos, trata-se de revelar que não é preciso postular algo que transponha o fosso entre os *relata*, já que não há fosso nenhum a ser transposto.

A fim de examinar as considerações de Wittgenstein sobre as noções de regra e seguir uma regra, convém retomar brevemente sua trajetória. Como nota Joachim Schulte, o manuscrito contendo

o que mais tarde seria o primeiro terço das *Investigações* foi concluído no verão de 1937. Depois de ditar o material que havia produzido, Wittgenstein continua a trabalhar, mas o que produz não é aquilo que se encontra na versão considerada definitiva do livro. Ao contrário, o material compõe parte do que, de maneira alterada, foi incluído nas *Observações sobre os fundamentos da matemática*. Chama a atenção, segundo Schulte, a existência de uma quebra nessa primeira versão das *Investigações*, composta principalmente pelos manuscritos redigidos na Noruega entre novembro de 1936 e dezembro de 1937. A primeira metade termina com o primeiro parágrafo da futura seção 189 e conclui com a seguinte declaração: "Há um erro na questão" (PU [*Frühfassung*], p.328-9; TS 220-1, p.137-8). A segunda metade começa com o mesmo parágrafo e continua com algumas observações que reaparecerão na última versão das *Investigações*, mas a maior parte delas não é o que se encontra nesta versão. Embora versem sobre a noção de seguir uma regra, elas não contêm, segundo o comentador, os *insights* que marcam a discussão sobre a noção no livro. Na verdade,

> levou muitos anos para Wittgenstein chegar a esses *insights*, e é bem possível que ele tenha precisado escrever todas essas observações contidas nos cadernos do período entre 1938 e 1943-44 antes de poder ver a luz refletida pelas seções 189 e seq. (Schulte, 2007, p.466)

Uma passagem lembrada por Schulte, que faz parte da segunda metade da versão pré-guerra das *Investigações*, nos parece importante para entender um problema crucial no processo que conduz à concepção wittgensteiniana "madura" sobre as noções de regra e de seguir uma regra:

> [A] "Mas não sou obrigado, em uma cadeia dedutiva, a proceder do modo como procedo?" – [B] Obrigado? Eu posso proceder como quiser! – [A] "Mas se você quiser estar em conformidade com a regra, você deve proceder assim". – [B] De forma alguma; eu

> chamo outra coisa de "conformidade". – [A] "Sim, mas então você muda o sentido da palavra 'conformidade' ou o sentido da regra" – [B] Não, – quem diz o que quer dizer aqui "mudar" e "permanecer igual"?
>
> Quantas regras você der a mim – eu darei uma regra a você que justifica meu uso da sua regra.
>
> [A] "Você não pode de repente aplicar a regra diferentemente!" – [B] Se eu respondesse: "Ah sim, eu a apliquei desse modo" ou: "Ah sim, eu deveria aplicá-la assim – !"; estaria jogando o seu jogo. Se eu respondesse simplesmente: "Diferentemente? – Isso não é diferente!" – O que você faria? (PU [*Frühfassung*], p.346; TS 221, p.157-8a1)

A passagem é composta claramente na forma de um diálogo entre dois interlocutores, e as letras entre colchetes, introduzidas por Schulte, visam indicar as vozes em cena. Vale lembrar que a polifonia desempenha um papel crucial na gênese e na composição das *Investigações*. Segundo Alois Pichler, Wittgenstein teria percebido, a partir de meados da década de 1930, que o combate ao dogmatismo passava pelo abandono do projeto de redigir um livro tal como tradicionalmente se concebe. Ele adota, então, uma forma *sui generis*, denominada "álbum", que se caracteriza, entre outros aspectos, justamente pela coexistência de diferentes vozes.[1] Essa

1 Pichler resume sua interpretação nas seguintes palavras: "Acredito que Wittgenstein reconheceu, no final do outono de 1936, que o formato do seu projeto de livro não era adequado nem à natureza de sua escrita nem ao seu programa filosófico, que eu concebo como um programa antidogmático pirrônico [...] Para fazer jus ao seu programa de luta contra o dogmatismo, Wittgenstein e sua obra deveriam se distanciar de uma forma e um conteúdo que não apenas eram 'sem valor' para a luta contra o dogmatismo, como deixavam aberta a porta para ele. Por isso, o *Caderno azul*, juntamente com sua perspectiva olímpica e autoral, e a voz autoral do filósofo foram 'superadas' pela forma fragmentária e não-olímpica do álbum nas *Investigações* [...] As formas polifônicas permitiam tanto trazer posições filosóficas e argumentos, e contrastá-las com vozes contrárias, sem se afirmar dogmaticamente, quanto mostrar caminhos, que levavam de volta à origem do problema e que podiam indicar uma saída, sem, com isso, precisar colocar um ponto final. O diálogo polifônico era tam-

ideia, aliás, não é nova. Ela já havia sido introduzida por Stanley Cavell, que identificava uma "voz da tentação" e uma "voz da correção" nas *Investigações*.[2] A diferença entre as leituras de Cavell e de Pichler é que, para este último, não se trata apenas de duas, mas de uma pluralidade indefinida de vozes. Seja como for, o que nos interessa notar é que a passagem em questão não apenas prenuncia a discussão sobre as regras nas *Investigações*, mas já prenuncia a polifonia que caracteriza "álbum".

Mas, afinal, em quê os interlocutores divergem e quais as consequências para a consolidação da concepção wittgensteiniana "madura" sobre as noções de regra e de seguir uma regra? O primeiro interlocutor defende que, ao seguir uma regra, há uma única maneira como devemos proceder. O segundo interlocutor, ao contrário, defende que podemos proceder de diferentes maneiras. O conflito se estabelece no que diz respeito à maneira como cada um entende o que significa proceder "em conformidade (*im Einklang*) com a regra". Note-se que o segundo interlocutor, embora diga que pode proceder como quiser, não propõe que qualquer coisa esteja em conformidade com a regra. O que o transforma em antípoda do primeiro interlocutor é a própria maneira como entende essa noção. Dizer que a regra, ela mesma, impõe uma maneira de agir e que apenas esta maneira de agir estaria em conformidade com a regra já significaria aceitar os termos nos quais o primeiro interlocutor coloca a questão. Embora não diga que é necessário, o segundo interlocutor sustenta que é possível dar uma regra para justificar uma aplicação de determinada regra. Schulte lembra, porém, que no processo de revisão dessa passagem, Wittgenstein faz a seguinte

---

bém o lugar mais natural para conduzir uma investigação que deve ir em todos os sentidos (*kreuz und quer*), para poder realizar uma terapia que deve curar em todos os sentidos" (Pichler, 2002, p.360 e 363-4) – para mais detalhes, cf. Pichler (2004). Embora concordemos com seus comentários sobre a forma do "álbum", não concordamos com as consequências que Pichler extrai daí. Para uma crítica à leitura pirrônica e meramente terapêutica, ver a seção III do primeiro capítulo do presente trabalho.

2 Cf. Cavell (1976, p.70-2).

colocação: "Poderíamos também dizer: quando *seguimos* as leis de dedução (regras de dedução), há sempre uma interpretação no ato de segui-las" (BGM I §114). A presença desse acréscimo, que aponta no sentido do que defende o segundo interlocutor, conflita com o que Wittgenstein diz sobre seguir uma regra na última versão das *Investigações* e, desse modo, é um indício de que por volta de 1940 ainda faltava um longo caminho para que chegasse à sua concepção definitiva.

Embora esteja situada em um momento de transição, a passagem nos parece significativa, já que as posições dos interlocutores representam cada um dos lados de um dilema que reaparecerá e, na verdade, ocupará o centro do bloco de seções das *Investigações* dedicado à noção de seguir uma regra. John McDowell coloca-o nos seguintes termos: ou se aceita uma mitologia fantástica segundo a qual todos os passos, todos os atos de seguir uma regra estão predeterminados por uma espécie de máquina super-rígida, ou se aceita um paradoxo cético segundo o qual o significado não tem substância.[3]

Na seção 185 das *Investigações*, Wittgenstein retoma o jogo de linguagem que havia introduzido na seção 143. Sendo uma variação do jogo de linguagem nº 2, trata-se novamente de um jogo de dar e executar ordens. Em ambos os casos, uma cadeia sonora ou gráfica deve ser transformada em ação. Em um caso, trata-se de pegar o objeto nomeado, no outro, de escrever uma série numérica. No entanto, há uma diferença importante no propósito que sustenta a introdução do novo jogo de linguagem: Wittgenstein passa a considerar a possibilidade do erro. Quando A dá uma ordem a B, este tem que escrever sinais que estejam de acordo com o que pede a regra. No entanto, nada impede que ele dê uma resposta desviante.

---

3 Cf. McDowell (1998). Na verdade, McDowell toma esse dilema como um lado de um problema maior, que ele coloca como uma oposição entre Cila e Caríbdis. Cila é a ideia de que compreender uma regra envolve necessariamente uma interpretação, Caríbdis é a ideia de que na base da linguagem não há normas.

E esse desvio pode não apenas ser aleatório, mas pode ser também um desvio sistemático. Vejamos.

Suponhamos que um aluno tenha dominado a série dos números naturais e a regra de formação da série. Ensinamos, então, o aluno a seguir regras "+n", em que a fórmula expressa uma regra para construir séries com números naturais. Propomos a regra "+2" e o aluno responde como esperávamos até 1000. Suponhamos que, depois de 1000, o aluno escreva "1004, 1008, 1012 etc.". Embora se trate de um desvio em relação à resposta que esperávamos, trata-se, por assim dizer, de um desvio regular. Embora provavelmente digamos "Veja o que você fez!", "Você deveria ter escrito isso e não aquilo!" etc., o aluno pode muito bem responder "Isso não está correto? Eu achei que eu *devesse* fazer assim". Isso porque nada impede, em princípio, que ele entenda a ordem da seguinte forma "Adicione sempre 2 até 1000, 4 até 2000, 6 até 3000 etc.". Essa situação, diz Wittgenstein, se assemelha à situação em que alguém, reagindo ao gesto de apontar, olha na direção do pulso, em vez de olhar na direção indicada pela ponta do dedo. Em ambos os casos, trata-se de pôr em xeque uma suposta necessidade envolvida no ato de seguir a regra matemática ou o gesto, já que parece ser naturalmente necessário olhar na direção indicada pela ponta do dedo, assim como parece naturalmente necessário continuar a série de determinada maneira.

A possibilidade de um desvio regular é a oportunidade, como fica claro na seção seguinte, para problematizar a própria noção de seguir uma regra. Segundo a questão que subjaz à posição do interlocutor, parece tratar-se de um problema *epistemológico*:[4] como alguém *sabe* como agir a partir de uma formulação de regra. A questão é introduzida implicitamente na resposta que o interlocutor oferece: "'O que você está dizendo leva, pois, ao seguinte: é necessária uma nova intuição a cada passo ao seguir corretamente a ordem "+n"'" (PU §186). Se a formulação "+2" pode ser interpretada diferentemente, se as explicações e justificações para a aplicação

4 Cf. Ammereller (2004, p.137).

correta da formulação "+2" não favorecem uma interpretação ou outra, a passagem do sinal "+2" à ação de escrever uma determinada série parece dever ser mediada por uma intuição acerca do que fazer a cada passo. A resposta à posição do interlocutor repõe o problema em outro patamar: não se trata de descobrir como alguém *sabe* como agir a partir de uma formulação de regra, mas de decidir o que permite dizer que uma determinada aplicação é correta. Mesmo que a intuição seja o que permite passar do sinal "+2" à série, ela não garante nenhuma correção. O interlocutor sugere, então, que "'O passo correto é aquele que concorda com a ordem – conforme o que se *queria dizer* (*gemeint*) com ela'" (PU §186). A colocação parece razoável, pois a formulação "+2" não é mero rabisco, mas é a formulação de uma determinada regra, portanto, é um sinal com um sentido preciso. E para seguir a regra é preciso saber qual é esse sentido. O problema é que se a formulação pode ser interpretada de diferentes maneiras, o enunciado que explicita o que se quis dizer com ela também pode. O próprio interlocutor reconhece que precisa esclarecer o que quis dizer com a formulação "+2": "eu quis dizer (*gemeint*) que ele devia, depois de *cada* número, escrever o segundo depois; e a partir disso seguem todas as proposições em seus lugares" (PU §186). No entanto, ainda assim ele não pode garantir que isso gere a série correta, ou melhor, ele não pode garantir que o quis dizer é critério de correção para avaliar as aplicações da formulação de regra. Se não basta recorrer a uma suposta intuição, parece que a determinação de como proceder na aplicação da formulação de regra é completamente arbitrária. Sugerindo a alternativa contrária, Wittgenstein escreve: "Mais correto do que dizer que uma intuição é necessária em cada ponto, seria quase dizer: é necessária uma nova decisão em cada ponto" (PU §186).

Não devemos, porém, nos apressar no juízo. Wittgenstein não propõe a substituição de um certo "intuicionismo" por um "decisionismo". Trata-se de mostrar que tanto uma posição quanto a outra são equivocadas. O ponto principal é mostrar que o interlocutor vê a questão pelo ângulo errado, como fica claro pela leitura da seção 187:

> "Mas eu já sabia no momento em que dei a ordem, que ele devia escrever 1002 depois de 1000!" – Certamente; e você pode inclusive dizer que você *quis dizer* (*gemeint*) isso naquele momento; você só não deve se deixar enganar pela gramática das palavras "saber" e "querer dizer" (*meinen*). (PU §187)

É correto dizer que, ao dar certa ordem, alguém quer dizer algo preciso com ela. Mas não se deve achar que há uma espécie de saber contendo todas as possíveis aplicações da regra, que acompanha cada aplicação. Não se deve, pois, pensar que só é possível aplicarmos uma regra corretamente, se tivermos um saber atual a respeito de todas as suas infinitas aplicações. A esse respeito, Wittgenstein escreve: "Seu: 'Eu já sabia naquele momento ...' significa algo como: 'Se alguém tivesse perguntado naquele momento qual número ele devia escrever depois de 1000, eu teria respondido 1002'" (PU §187). Como chama a atenção Erich Ammereller, "Wittgenstein sugere, antes de mais nada, que o uso de 'saber' no tempo passado deve ser interpretado não em relação à performance atual de um ato no passado, mas de maneira contrafactual" (Ibid., p.139). Em outras palavras, a projeção do possível no real, ainda que se trate de um evento passado, só é possível ao preço de uma suposição "mitológica", para usar uma expressão que o próprio Wittgenstein emprega mais à frente. Ora, é esse o equívoco que ele pretende pôr em relevo na seção seguinte:

> Aqui, gostaria de dizer primeiro: sua ideia era a de que a compreensão (*Meinen*) da ordem já tinha, a seu modo, feito cada transição: sua mente como que levantou voo ao pensar e fez todas as transições, antes que você tenha chegado fisicamente a uma ou outra.
>
> Você estava, pois, inclinado a usar a expressão: "As transições já estão *de fato* feitas; antes mesmo que eu as faça por escrito, oralmente ou no pensamento". E parece que elas já estavam predeterminadas, antecipadas de um modo *peculiar* – como apenas a compreensão (*Meinen*) pode antecipar a realidade. (PU §188)

Essa descrição da concepção mentalista vale *mutatis mutandis* para a concepção platonista, já ambas são o avesso e o direito – ou as variantes "para dentro" ou "para fora", como assinala Frascolla – de uma mesma confusão, a saber: a ideia de que a predeterminação de cada uma das transições é imposta por uma suposta realidade que corresponde às normas.[5]

A exposição do problema até esse ponto, apesar do tom descritivo, já tem o propósito de denunciar o equívoco do interlocutor. Apesar disso, ele persevera no equívoco: "'Mas então as transições *não* estão determinadas pela fórmula algébrica?' – Há um erro na questão" (PU §189). A fim de clarificar qual é o erro contido na questão, Wittgenstein propõe, algumas seções adiante, a comparação com uma máquina:

> A máquina como símbolo de seu modo de operar: a máquina – poderia dizer inicialmente – parece já ter em si seus modos de operar. O significa isso? – Na medida em que conhecemos a máquina, parece que todo o resto, a saber, os movimentos que ela executará, já estão completamente determinados. [...]
>
> Quando consideramos, porém, que a máquina poderia ter se movido diferentemente, parece que seu modo de se mover deve estar contido de maneira muito mais determinada na máquina enquanto símbolo do que na máquina real. Não basta, pois, que esses movimentos estejam predeterminados empiricamente, na verdade, eles devem – em um sentido misterioso – já estar *presentes*. E é verdade: os movimentos da máquina enquanto símbolo estão predeterminados de maneira diferente do que na máquina real dada. (PU §193)

O paralelo com as regras é o mais ou menos seguinte: a mesma ilusão que nos faz conceber os movimentos da máquina como algo contido nela de antemão, como algo que ela tem "em si", é a ilusão que nos faz conceber as regras como algo que contêm todas as suas

5 Cf. Frascolla (1994, p.119).

possíveis aplicações corretas de antemão. A comparação parece adequada, como notam Baker e Hacker, já que temos uma inclinação a conceber as regras como algo parecido a um mecanismo que produz uma resposta correta a partir de uma determinada situação. Além disso, temos a inclinação a conceber certas capacidades como mecanismos ocultos que geram ações em situações apropriadas.[6] É claro que a comparação não pode ser com uma máquina real: assim como uma máquina pode funcionar de maneira defeituosa, a aplicação de uma regra pode ser incorreta, e essa incorreção, como já dissemos, pode ser sistemática. É por essa razão que Wittgenstein faz duas ressalvas: 1. a comparação é mais adequada se entendermos que os movimentos estão contidos de maneira mais determinada na máquina considerada simbolicamente; 2. mais do que uma predeterminação empírica, trata-se uma presença misteriosa. Isso retoma o que dissemos acima, isto é, que só parece possível aplicarmos uma regra corretamente, se tivermos um saber atual a respeito de todas as suas infinitas aplicações. Como também notam Baker e Hacker, isso se deve a duas confusões: confundimos, por um lado, dois sentidos de "determinado" ou "predeterminado" (um sentido causal, em que ações futuras estão supostamente predeterminadas, e um sentido gramatical, segundo o qual o sentido da regra determina suas aplicações corretas); confundimos também, por outro lado, dois sentidos do que é para uma máquina produzir algo (o sentido de produção de um movimento ou de uma ação reais, e o sentido de produção de um padrão de ação). Ora, é a projeção, em ambos os casos, de um sentido sobre o outro que gera os equívocos expressos pelo interlocutor.

Diagnosticados os equívocos e suas origens, nada resta a fazer senão recusar o primeiro lado do dilema. Ocorre que essa recusa pode ser seguida por uma admissão igualmente problemática. Se não há uma predeterminação completa do que é uma aplicação correta de determinada regra, parece não haver determinação alguma. Levada ao limite, essa situação parece impor um paradoxo:

6 Cf. Baker e Hacker (1985, p.117).

> Nosso paradoxo era o seguinte: uma regra não podia determinar nenhuma forma de ação, pois toda forma de ação pode estar de acordo com a regra. A resposta era: se toda ação pode estar de acordo com a regra, então também pode estar em conflito. Então, não haveria nem acordo nem conflito. (PU §201)

Se o paradoxo for aceito, não apenas qualquer caso poderia estar de acordo com a regra, mas sequer seria possível dizer que alguém seguiu a regra correta ou incorretamente, que suas ações estão de acordo com a regra ou não. Se tudo está de acordo com tudo, nada está de acordo com nada. A noção de seguir uma regra seria vazia e a linguagem careceria de qualquer normatividade. A única alternativa que se coloca a Wittgenstein é recusar, de saída, o paradoxo. Não por acaso, depois de introduzir a dificuldade – colocando-a na boca de um dos interlocutores –, ele apresentava imediatamente uma resposta:

> "Mas como uma regra pode me ensinar o que devo fazer *nesse* ponto? Tudo que fizer pode, segundo uma certa interpretação, ser conciliado com a regra". – Não, isso não precisa ter esse significado. E sim este: toda interpretação plaina, juntamente com o interpretado, no ar; ela não pode dar-lhe sustentação. A interpretação sozinha não determina o significado. (PU §198)

Não é por acaso também que, depois de formular o paradoxo, ele imediatamente escreva:

> Que isso seja um equívoco, mostra-se já no fato de que nesse curso de pensamento colocamos uma interpretação atrás da outra; como se cada uma delas nos acalmasse ao menos por um instante, até pensarmos em uma interpretação que está atrás dessa. Com isso, mostramos exatamente que há uma apreensão da regra que *não* é uma *interpretação*; mas que se manifesta, em cada caso de aplicação, no que chamamos "seguir uma regra" ou "ir contra ela".

> Há, pois, uma inclinação para dizer: toda ação de acordo com a regra é uma interpretação. "Interpretação", porém, dever-se-ia chamar apenas: substituir a expressão de uma regra por outra. (PU § 201)

Além disso, não devemos esquecer que Wittgenstein enfatizara que seguir uma regra é parte de um costume:

> Seguir uma regra, fazer uma notificação, dar uma ordem jogar uma partida de xadrez são *costumes* (usos, instituições). Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica. (PU §199)

Costumes não devem ser entendidos como regularidades de comportamento pura e simplesmente; eles são regularidades que têm uma força normativa no conjunto dos atos de seguir uma regra. Por um lado, contra a suspeita de que se trata de uma vinculação meramente causal, é preciso notar que, ao sermos treinados a seguir uma regra e reagirmos de determinada maneira, não o fazemos de maneira puramente mecânica; assumimos um padrão de regularidade. E se seguir uma regra supõe "um uso constante, um costume" (PU §198), esse padrão de regularidade constitui e se manifesta como procedimento repetido ao longo do tempo de um conjunto de ações.[7] Por outro lado, essas regularidades são responsáveis por instituir aquilo que a regra "quer dizer". Como assinala Jacques Bouveresse:

> Não é o que a regra "quer dizer" que determina o que nós devemos fazer, é o que nós fazemos habitualmente, o que nos foi ensinado a fazer que determina o que a regra "quer dizer", isto é, o que nós chamamos de "seguir uma regra". São as regularidades obser-

7 Sobre a linguagem como prática estendida temporalmente, cf. Perrin (2007, p.177-9).

> váveis que fazem de alguma forma a regra existir e não o contrário. (Bouveresse, 1971, p.239-40)[8]

No entanto, nem todos os leitores das *Investigações* assumem essas conclusões. As considerações de Wittgenstein foram interpretadas, mais de uma vez, como se apresentassem uma nova forma de ceticismo. A mais proeminente dentre tais interpretações foi proposta por Saul Kripke.[9] Convém retomar alguns pontos sobre os quais ele sustenta sua leitura. Kripke pretende oferecer as balizas interpretativas para dois blocos de seções das *Investigações*, a saber: o bloco dedicado à noção de seguir uma regra e o bloco que apresenta o chamado "argumento da linguagem privada". Aliás, mais do que isso, ele pretende mostrar que o núcleo do "argumento da linguagem privada" já está presente nas seções dedicadas à noção de seguir uma regra. O conjunto de seções que se inicia na seção 243 deveria, segundo o comentador, ser lido à luz da discussão que o precede. Antes de mais nada, isso se deveria ao fato de que o livro não possui a estrutura de um argumento dedutivo. Assim, a ausência de uma exposição sistemática, que encontraria seu correlato em uma "dialética perpétua", em que a voz do interlocutor nunca é completamente silenciada, seria um forte indício de que o mesmo ponto recorre em vários momentos sob diferentes ângulos. Kripke resume sua tese com as seguintes palavras:

> A estrutura básica da abordagem de Wittgenstein pode ser apresentada resumidamente do seguinte modo: um certo problema, ou na terminologia humiana, um "paradoxo cético", é apresentado no que concerne à noção de uma regra. Em seguida, o que Hume teria

8 Em outro contexto, Bouveresse repete a formulação de maneira mais direta: "Em vez de dizer que o sentido da regra determina a aplicação, nós poderíamos também dizer que a aplicação regular determina o sentido da regra" (Bouveresse, 1987, p.295).

9 Outras interpretações céticas foram propostas por Fogelin (1987) e Wright (1980).

> chamado de uma solução cética é apresentada. Há duas áreas em que a força tanto do paradoxo quanto de sua solução é provavelmente ignorada [...] Uma dessas áreas é a noção de regra matemática, como a regra de adição. A outra é a discussão de nossa própria experiência interior, das sensações e outros estados interiores [...] Wittgenstein acha que esses dois assuntos envolvem as mesmas considerações. (Kripke, 1982, p.3-4)

O "paradoxo cético" encontraria sua formulação explícita na seção 201 das *Investigações*. A fim de examinar o que está exatamente em jogo, Kripke propõe um exemplo matemático, apesar de reconhecer que o problema se coloca para qualquer uso significativo da linguagem. Que se tome a função matemática de adição, denotada pelo símbolo "+" e pela palavra "soma". Em que sentido se pode dizer que a regra que diz como operar com essa função determina o resultado de uma certa operação? Embora qualquer pessoa tenha utilizado a função apenas um número limitado de vezes no passado, é possível dizer que o modo como a utilizou determina qualquer utilização futura? Em suma, como uma regra e suas instanciações no passado se relacionam com suas aplicações futuras? Que se tome a equação "68+57=125". Ela nos parece correta tanto no sentido aritmético do símbolo que denota a operação quanto no sentido, por assim dizer, metalinguístico da palavra "soma", tal como os utilizamos no passado para nos referir à operação de adição aplicando-a aos numerais 68, 57 e 125. No entanto, não parece haver nenhum *fato* passado que garanta a correção na utilização da função. Um cético poderia muito bem questionar, dizendo que, quando alguém utilizou a função no passado, o fez de um modo diferente do que acreditara estar fazendo. O que garante que, ao utilizar o símbolo "+", uma pessoa não o tenha inadvertidamente utilizado para denotar uma outra função? O cético imaginado por Kipke propõe que talvez todas as utilizações que alguém tenha feito no passado da função de soma foram para números menores que 57 e que, por isso, essa pessoa, na verdade, utilizou a função "quoma" simbolizada por ⊕. A relação entre as duas funções seria, pois, a seguinte:

$$
\begin{aligned}
x \oplus y &= x + y, \text{ se } x, y < 57 \\
&= 5, \text{ em todos os outros casos}
\end{aligned}
$$

Diante disso, diz Kripke, "o cético duvida se quaisquer instruções que dei a mim mesmo no passado me compelem (ou justificam) a dar a resposta '125' ao invés de '5' [...] talvez quando tenha usado o termo 'soma' no *passado*, eu sempre quis dizer quoma: por hipótese, eu nunca dei a mim mesmo nenhuma indicação que fosse incompatível com tal suposição" (Kripke, 1982, p.13). Consequentemente, ao dar uma ou outra resposta para a expressão "68+57", parecem faltar as justificativas, já que não parece haver nada, nenhum fato, que poderia ser mobilizado a fim de justificar uma ou outra. De maneira ainda mais grave, ele nota que "não há nenhum fato sobre mim que diferencia entre eu significar uma função específica por 'soma' (que determina minhas respostas em novos casos) e não significar nada" (Ibid., p.21).

Mesmo que se tentasse responder ao cético apelando para uma regra mais fundamental, que explicaria o modo como a regra para a função matemática deveria ser aplicada, o paradoxo se recolocaria. O cético simplesmente deslocaria seu argumento para o patamar supostamente mais fundamental. Ora, se "as explicações terminam em algum lugar", parece necessário aderir a alguma regra que não seja redutível a nenhuma outra. Mas essa alternativa parece bloqueada. Ao final, portanto, fica-se com a mesma questão: "Como posso justificar minha aplicação atual de tal regra, se o cético poderia facilmente interpretá-la de modo a dar um número indefinido de outros resultados? Parece que minha aplicação da regra é um golpe no escuro injustificado. Eu aplico a regra *cegamente*" (Ibid., p.17).

O paradoxo cético, tal como Kripke o formula, cobre diferentes níveis da questão a respeito da relação entre a regra e seus casos. Não parece haver nenhuma vinculação entre a aplicação *passada* da regra e suas *futuras* aplicações. Também não parece haver nenhuma vinculação entre a formulação *finita* da regra e sua potencial aplicação *infinita*. A noção de interpretação seria a chave para estabelecer essa vinculação. No entanto, essa alternativa está bloqueada, pois,

como foi visto, o paradoxo se recoloca no plano da regra que deveria interpretar uma outra regra.

Ora, o próprio Wittgenstein reconhece que "somos tentados a imaginar o que dá vida à sentença como algo em uma esfera oculta, acompanhando a sentença", mas em seguida alerta que "o que quer que a acompanhe seria para nós apenas um outro sinal" (BB, p.5). Assim, se a interpretação de um sinal for um outro sinal que o acompanha ou substitui, é preciso também compreender e saber agir a partir desse outro sinal, o que não soluciona, mas apenas desloca o problema. Além disso, se o primeiro sinal pode ser interpretado de diferentes maneiras, qualquer outro sinal que o interprete também o pode.

Diante do aparente beco sem saída, Kripke passa ao exame do que seria uma "solução cética". Segundo o comentador, tanto o paradoxo quanto a solução apresentado por Wittgenstein se assemelham às considerações de Hume. Ambos formulariam paradoxos céticos no que se refere ao nexo entre passado e futuro. O primeiro questiona o nexo entre a intenção ou significado passado e a prática presente ou futura (a intenção passada quanto à função "soma" e o cálculo presente de, por exemplo, "68+57=125"). O segundo questiona tanto o nexo causal entre um evento passado e um evento futuro quanto o nexo entre nossas inferências indutivas. Por outro lado, ambos apresentariam soluções também céticas para os paradoxos, que não consistem na refutação dos argumentos céticos, mas, ao contrário, na aceitação de suas premissas e na posterior análise dos conceitos e práticas comuns:

> Nossa prática ou crença comum está justificada porque – aparências em contrario, não obstante – ela não requer a justificação que o cético mostrou ser insustentável [...] uma solução cética deve envolver também [...] a análise ou abordagem cética de nossas crenças comuns para rejeitar sua referência *prima facie* a uma absurdidade metafísica. (Kripke, 1982, p.66-7)

Ao final, ambas as soluções envolvem a referência a algum tipo de costume ou hábito.

O ponto decisivo na argumentação de Kripke é a caracterização que propõe da mudança na concepção wittgensteiniana a respeito da relação entre linguagem e realidade: "a ideia mais simples, mais básica do *Tractatus* não deve ser desprezada: uma sentença declarativa tem sentido em virtude de suas *condições de verdade*, em virtude de sua correspondência a fatos que devem existir se ela for verdadeira" (Ibid., p.72). É a partir dela que o comentador estabelece o contraponto entre o que seriam as duas concepções de Wittgenstein. Aceitando a interpretação de Michael Dummett,[10] ele sustenta que Wittgenstein substitui a questão "O que deve ser o caso para que uma sentença seja verdadeira?" pelas seguintes questões "Sob que condições essa cadeia de palavras pode ser apropriadamente asserida (ou negada)?", "Qual o papel e a utilidade de asserir (ou negar) em nossa prática a cadeia de palavras sob essas condições?". Trata-se, pois, da substituição de condições de verdade por condições de justificação. E isso conduz à seguinte conclusão:

> Wittgenstein encontra um papel útil em nossas vidas para um "jogo de linguagem" que permite, sob certas condições, asserções de que alguém "quer dizer isso" e de que sua aplicação atual de uma palavra 'concorda' com o que ele 'quis dizer' no passado. Ocorre que esse papel e essas condições envolvem a referência à comunidade. Elas são inaplicáveis para uma única pessoa considerada isoladamente. (Ibid., p.79)

Com isso, Kripke pretende dar conta da seção 202 das *Investigações*, em que lemos o seguinte:

> Por isso, "seguir a regra" é uma prática. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E não se pode, por isso, seguir a regra

---

10 Kripke cita a seguinte passagem da famosa resenha de Dummett sobre as *Observações sobre os fundamentos da matemática*: "As *Investigações* contêm implicitamente uma rejeição da visão clássica (realista) Frege-*Tractatus* de que a forma geral da explicação do significado é o estabelecimento de condições de verdade" (Dummett, 1978, p.185).

> "privadamente", porque, nesse caso, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra. (PU §202)

Se uma pessoa for considerada isoladamente, acredita Kripke, a regra segundo a qual ela age não tem "conteúdo substantivo". Em primeiro lugar, porque não há condições de verdade ou fatos em virtude dos quais pudéssemos dizer que sua ação presente concorda com sua intenção passada. Em segundo lugar, se ela segue a regra "privadamente", o máximo que se poderia dizer é que sua ação está justificada por aquilo que ela própria acredita ser sua justificação. Passando para o plano da comunidade, porém, a situação se inverte. As condições de justificação passam a ser as condições públicas e sancionadas:

> A solução se torna a ideia de que cada pessoa que pretende seguir uma regra pode ser checada por outras. Outros na comunidade podem checar se o suposto indivíduo que segue a regra está ou não dando uma resposta que eles endossam, que concorda com a sua. (Ibid., p.101)

Estriam, então, postos os parâmetros para compreender o chamado "argumento da linguagem privada": "'critérios exteriores' para sensações como dor são simplesmente o modo como essa exigência geral do nosso jogo de atribuir conceitos a outros intervém no caso especial das sensações" (Ibid., p.102).

Como se sabe, essa leitura gerou inúmeras reações. Embora recusem a tese de que Wittgenstein aceita o paradoxo cético, alguns comentadores mantêm em pé a tese de que o filósofo apresenta uma solução "comunitarista". John McDowell coloca o problema das regras nos seguintes termos: Wittgenstein tem que encontrar uma via entre Cila e Caríbdis. Cila é a ideia de que compreender uma regra envolve necessariamente uma interpretação, o que impõe a escolha entre o paradoxo segundo o qual o significado não tem substância e a mitologia fantástica segundo a qual todos os passos, todos os atos de seguir uma regra estão predeterminados por uma

espécie de máquina super-rígida. Caríbdis é a ideia de que na base da linguagem não há normas. Segundo o comentador, é possível evitar Cila, enfatizando que chamar algo de "verde", isto é, atribuir um conceito a um objeto, não é diferente de gritar "Socorro!" quando estamos nos afogando, já que em ambos os casos reagimos como aprendemos a reagir. Mas, nesse caso, corremos o risco de cair no lado contrário, Caríbdis, já que parece se tratar de uma reação cega. Qualquer normatividade da linguagem seria uma ilusão. A saída seria reconhecer que tudo depende de um costume ou prática, que McDowell entende serem o costume e a prática de uma *comunidade*. A recusa da interpretação de Kripke e Crispin Wright passa pela recusa da maneira como estes entendem essa noção. Um dos argumentos que apresenta é o seguinte:

> se a regularidades no comportamento verbal de um indivíduo isolado, descrito em termos isentos de normatividade, não acrescenta ao significado, é bastante obscuro como poderia de alguma forma fazer diferença caso haja diversos indivíduos com regularidades que se ajustam. (McDowell, 1998, p.252-3)

Segundo McDowell, ao invés de caracterizar a comunidade como uma coleção de indivíduos cujo contato é meramente exterior, ele deveria ser caracterizada como um todo unido não pela discriminação de fatos, mas pela capacidade de encontro de mentes. A nosso ver, seria preciso acrescentar que as regularidades no comportamento verbal de um indivíduo isolado, bem como da comunidade da qual faz parte, embora não sejam, elas próprias, normativas, são o que institui a normatividade.

A reação mais incisiva à leitura de Kripke foi proposta pelos então colaboradores Gordon Baker e Peter Hacker. Eles apresentam uma série de argumentos contra cada um dos pontos da interpretação cética. Sem a pretensão de repetir todos os argumentos, convém retomar ao menos alguns pontos decisivos. Antes de mais nada, Baker e Hacker alertam para a necessidade de interpretar o conjunto das observações de Wittgenstein sobre a noção de se-

guir uma regra no contexto específico do livro de que fazem parte, bem como de interpretar suas afirmações no contexto das seções de que fazem parte. As seções 139-242 devem, pois, ser lidas como uma extensão da discussão que as precede. Se a primeira parte das *Investigações* ataca, em várias frentes, a concepção de significado ancorada na ideia de *Bedeutungskörper* (corpos de significado), as seções a partir de §139 podem muito bem ser lidas como um ataque à concepção ancorada na ideia de *Regelskörper* (corpos de regra), isto é, o segundo lado do dilema exposto no início:

> pretende-se quebrar a dominação de uma concepção equivocada das regras como determinando ou constituindo misteriosamente ou magicamente o significado das expressões e a concepção da compreensão como se as regras nos guiassem por trilhos predeterminados. (Baker e Hacker, 1984, p.17)

A primeira parte dessas seções comenta a noção de compreensão, libertando-a da ideia de que ela seria um evento, estado ou processo mental, e vinculando-a à ideia de que compreender uma palavra é ter uma capacidade, dominar uma técnica. A segunda parte explora a noção de acordo (ou conflito) entre a regra e o ato de segui-la. Nesse contexto, Wittgenstein coloca a questão da possibilidade de haver múltiplas interpretações da regra, respondendo imediatamente, sem sugerir a existência de um paradoxo que apenas posteriormente seria solucionado:

> Longe de aceitar o paradoxo em §201 e superá-lo por meio de uma "solução cética", Wittgenstein mostra que aqui, como em outros lugares, um paradoxo é um paradoxo apenas em um contexto problemático. Se for remediado, o paradoxo irá desaparecer. Pois todo paradoxo é contrassenso disfarçado. Assim, ele não deve ser nunca aceito e superado por outros argumentos. Ele deve ser dissolvido através da clarificação de conceitos. O que foi rejeitado em §201 não é um truísmo de que regras guiam a ação [...] Ao contrário, o que é repudiado é a sugestão de que uma regra determina

uma ação como estando de acordo com ela em virtude de uma interpretação. (Ibid., p.19-20)

O paradoxo deve ser entendido, como aponta Colin McGinn (1987, p.68), como parte de uma *reductio ad absurdum* da posição que supõe um *tertium quid* entre a regra e o caso. Wittgenstein não aceita o paradoxo em momento algum pela simples razão de que fazer uma *reductio ad absurdum* implica não aceitar a premissa do adversário.

Isso posto, Baker e Hacker apresentam os argumentos que supostamente demolem a concepção "comunitarista". Em primeiro lugar, ao fazer da comunidade o tribunal supremo para julgar se uma regra foi seguida corretamente, assimilar-se-ia incorretamente a dimensão normativa das regras e da linguagem em geral à noção puramente estatística segundo a qual se deve agir do mesmo modo como a maioria está inclinada a fazê-lo em tais e tais circunstâncias. Em segundo lugar, ao dizer que a única maneira de atribuir correção ou não aos atos particulares de seguir uma regra é apelar a condições de assertibilidade, isto é, que ao agir de acordo ou não com o consenso estatístico alguém está ou não justificado a fazê-lo, ignora-se a relação interna que há entre a regra e sua aplicação. Assim como ter a expectativa de que alguém virá significa saber exatamente qual evento realizará a expectativa, compreender uma regra significa saber o que é segui-la corretamente.[11] Esse argumento é sustentado por duas premissas:

1. Que Wittgenstein não discuta a questão do acordo entre proposições e fatos não significa que ele tenha abandonado o problema.

---

11 Hans-Johann Glock resume esse ponto com as seguintes palavras: "A relação entre uma regra e sua aplicação, entre uma ordem e sua execução, entre uma afirmação e suas condições de verdade não é causal e, por isso, *externa*, mas lógica e, por isso, *interna*. Uma regra cuja 501ª aplicação não é '1002' simplesmente não é a regra "+2", uma ordem cuja execução não consiste em trazer leite simplesmente não é a ordem para trazer leite, e um enunciado que não é tornado verdadeiro pelo estado de coisas de que Paris está localizada na França simplesmente não é o enunciado de que Paris está localizada na França" (Glock, 2000a, p.437).

Ao colocá-lo em termos da substituição de uma concepção de significado veri-funcional por uma concepção baseada em condições de assertibilidade, perde-se o foco das observações de Wittgenstein:

> Ele não nega que o que torna uma proposição *p* verdadeira é o fato *p*. Ele não repudia a afirmação de que a proposição determina antecipadamente o que a fará verdadeira (qual fato deve existir para torná-la verdadeira). Ele rejeita, antes, a imagem metafísica que acompanha essas afirmações. Pois elas são enunciados gramaticais, não profundidades metafísicas. Elas concernem a articulações intralinguísticas, não às conexões últimas entre linguagem e realidade. (Baker e Hacker, 1984, p.32)

2. A dúvida cética quanto à possibilidade de aplicação da uma regra é em si mesma absurda, pois supõe a separação entre compreender a regra e saber o conta como uma aplicação correta: "compreender uma regra é saber o que deveria contar como agir de acordo com ela [...]. Nesse sentido, o ceticismo quanto às regras conflita com uma verdade conceitual que expressa uma relação interna entre regras e suas aplicações" (Ibid., p.101).

A afirmação de que "'seguir uma regra' é uma prática" aponta, segundo os comentadores, não para uma atividade coletiva e mais para uma atividade responsável pela instituição da normatividade. Segundo a metáfora evocada por Baker e Hacker, não se trata do contraponto entre a ária e o coro, mas do contraponto entre a partitura e o canto. O termo prática não encontra seu antípoda na ideia de um indivíduo isolado que apenas supostamente seguiria regras: "o ponto não é estabelecer que a linguagem necessariamente envolve uma comunidade, mas que 'palavras são atos'" (Ibid., p.20).

Mas Baker e Hacker reconhecem haver um problema a ser enfrentado. Para que haja uma suposta regra é preciso que haja algo que a institua como tal:

> se algo deve contar como expressão ou formulação de regra, ele deve ser usado como um padrão de correção em relação ao qual se

> mede ações. Consequentemente, deve haver uma técnica de usá-lo desse modo, como se fosse um método de projeção da regra para o comportamento. (Baker; Hacker, 1985, p.161)

Em outras palavras, o que permite a identificação de uma formulação qualquer como formulação de uma determinada regra é uma técnica de aplicação. Baker e Hacker distinguem quatro aspectos envolvidos nessa noção: 1. A *regularidade* no comportamento é um critério para a aquisição e o domínio permanente de uma técnica de aplicação; 2. trata-se de algo que se manifesta em um *padrão de comportamento ou ação*; 3. a técnica de aplicação é determinada pela estipulação de um critério de correção: "antes que critérios de correção sejam fixados em uma técnica, não há resultados corretos ou errados e, logo, não há algo como uma técnica a ser dominada" (Ibid., p.163); 4. o domínio de uma técnica de aplicação, expresso em atos que se conformam aos padrões de correção, garante a objetividade da aplicação das regras, isto é, a possibilidade de diferenciação entre seguir a regra adequadamente e apenas acreditar segui-la. Embora os comentadores estejam corretos no que diz respeito aos dois primeiros pontos, eles se equivocam em relação aos dois últimos. Ao contrário do que supõem Baker e Hacker, é preciso inverter a tese de que uma técnica de aplicação só é determinada se tivermos estipulado anteriormente os padrões de correção. Para tanto, vejamos o que motiva a tese. Ela se deve à preocupação que os comentadores têm em desvincular a objetividade da regra de qualquer suposta dependência em relação à prática *social* na qual se insere:

> Em primeiro lugar, qualquer definição de "correto" em termos do consenso ou regularidade estatística trata a correção como externamente relacionada a qualquer técnica de aplicar uma dada regra [...] Em segundo lugar, isso viola o princípio mais fundamental de Wittgenstein da autonomia da gramática, uma vez que tenta encontrar os *fundamentos* (justificações) de proposições gramaticais no acordo humano. Em terceiro lugar, ele assume que a concepção

wittgensteiniana de prática é necessariamente uma prática social (como se "prática social" fosse um pleonasmo). (Ibid., p.164)

A raiz do equívoco está na ideia de que o acordo na prática de seguir regras fere a autonomia da gramática. A nosso ver, o acordo no ato de seguir as regras, isto é, em sua aplicação, não apenas não fere a autonomia da gramática, como, ao contrário, é a base não-normativa a partir da qual a normatividade se institui. Baker e Hacker têm razão ao dizer que não se deve conceber a técnica de aplicação como um intermediário, instituído por consenso, entre o sentido da regra e suas aplicações. Mas disso não se deve concluir que essa técnica só se institui depois de definido o padrão de correção. Trata-se, antes, de uma técnica que se constitui a partir de um modo de agir reiterado ao longo do tempo. É certo que só podemos dizer que as aplicações de uma determinada formulação de regra foram aplicações corretas porque em todos os casos o que fizemos foi precisamente aquilo que o sentido dessa formulação prescreve. Mas é certo também que só podemos dizer que o que fizemos foi precisamente aquilo que o sentido dessa formulação prescreve porque em todos os casos agimos do mesmo modo, isto é, aplicamos do mesmo modo a regra. A técnica de aplicação se constitui, portanto, no círculo virtuoso que há entre formulação de regra e aplicação correta.

Se retornarmos à seção 201, notamos que ali já apresentava uma saída para o problema. Uma regra, ou melhor, uma formulação de regra, pode, em princípio, ser interpretada de diferentes maneiras. Não há algo como uma nota característica que defina seu sentido.[12]

12 Pasquale Frascolla argumenta, com razão, que não há na concepção de Wittgenstein após 1934 uma compreensão intensional da formulação de regra, pela simples razão de que uma expressão verbal da regra não tem um conteúdo que transcende a classe de ações reconhecidas como conformes à regra, isto é, não tem um conteúdo que transcende a prática ratificada de segui-la. Em suas palavras: "Na terminologia da fase intermediária, podemos dizer que o conceito de seguir uma regra R, como todos os outros conceitos formais, é identificado com sua extensão ratificada, com a classe de ações que são reconhecidas como estando em uma relação interna com R, expressa pelo predicado diádico 'ser uma aplicação correta de' ou 'estar de acordo com'" (Frascolla, 1994, p.122).

A determinação de uma ação como concordante ou contrária à regra não se faz em função de algo que é supostamente inerente à formulação empregada para expressar a regra, mas em função do conjunto de aplicações passadas, que expressam um modo de agir reiterado. Retomando o que dissemos, se uma formulação de regra se institui como formulação de uma *determinada* regra apenas em função de uma técnica de aplicação e se esta técnica depende um modo de agir reiterado, o próprio sentido da regra se constitui neste modo de agir. Nada impede que se apresente, sempre que necessário, uma interpretação para uma formulação de regra, mas "há uma forma de conceber a regra que *não* é uma *interpretação*; mas que se manifesta, em cada caso de aplicação, no que chamamos 'seguir uma regra' ou 'ir contra ela'" (PU §201). Uma sucessão de interpretações, por mais longa que seja, não vai ao infinito. Em última instância, deparamo-nos com regularidades presentes nas aplicações particulares e é isto que institui a própria identidade da regra:

> Em última instância a apreensão da identidade de uma regra pressupõe que ao menos a identidade de certas regras seja diretamente conhecida. Esse conhecimento não é a apreensão direta de um universal, enquanto encarnação singular da universalidade da regra, mas consiste na conjunção do conhecimento dos casos passados de aplicação correta da formulação da regra com um *saber agir*, o domínio prático de técnicas elementares de generalização, que confere conteúdo originário à instrução: "Aplique a regra agora *do mesmo modo* como ela se aplicou no passado". Não é, pois, a identidade da regra que define, em última instância, a técnica de sua aplicação correta, mas é, pelo contrário, essa técnica, tal como exercitada nos sucessivos atos de aplicação da formulação da regra, que constitui a identidade da regra. (Santos, 2008, p.145)

A certa altura de seus cursos sobre os fundamentos da matemática, Wittgenstein propõe um *Gedankenexperiment*, que se assemelha à suposição de Kripke acerca de uma operação matemática elementar:

> Suponhamos que nós, nesta sala, estejamos inventando a aritmética. Temos uma técnica de contar, mas até agora não temos a multiplicação. Suponhamos agora o seguinte experimento. Eu proponho uma multiplicação a Lewy. – Nós inventamos a multiplicação até 100; isto é, escrevemos coisas como 81 × 63, mas ainda não escrevemos coisas como 123 × 489. Eu digo a ele "Você sabe o que você fez até aqui. Agora faça a mesmo tipo de coisa para esses dois números". – Eu suponho que ele faça o que nós habitualmente fazemos. (LFM, p.95)

A suposição de que a aritmética está sendo inventada naquele momento impede o recurso a fatos passados como garantia do sentido do sinal de multiplicação. Isso parece confirmar o que propunha o cético de Kripke. No entanto, a sequência do texto aponta na direção contrária. Ainda que todas as aplicações passadas da regra tenham sido feitas com numerais menores que 100, isso não significa que não saibamos como proceder com numerais maiores que 100. A conjunção dos casos passados de aplicação da regra e do saber agir associado a eles fornece tudo o que precisamos para aplicar a regra no futuro. Para isso, basta que apliquemos a regra *do mesmo modo* como aplicamos no passado, isto é, segundo a mesma técnica de aplicação. Em seguida, Wittgenstein dá um passo além: a partir do momento em que se instituiu um modo como se deve proceder, um modo como se deve aplicar a formulação de regra, "há um certo e um errado. Antes não havia" (LFM, p.95). Ao contrário do que pensavam Baker e Hacker, o modo regular de agir, que institui a técnica de aplicação da regra, é o que institui o padrão de correção. E isso não fere a autonomia da gramática pelo simples fato que faz parte da sua instituição.

II

Nas seções 238-242 das *Investigações*, Wittgenstein repõe os problemas que decorrem do dilema exposto no início. Como ve-

remos, o encaminhamento que dá a eles esclarece essas conclusões preliminares. Na seção 238, Wittgenstein retoma o primeiro lado do dilema exposto no início:

> Para que possa me parecer que a regra tenha produzido todas as suas consequências de antemão, elas devem ser *evidentes* a mim. Tão evidentes quanto é evidente para mim chamar essa cor de "azul". (Critério para que isso seja "evidente" a mim). (PU §238)

A expressão "que a regra tenha produzido todas as suas consequências de antemão" pode ser entendida da seguinte forma: definida uma determinada regra, parece que, como dizia o interlocutor na seção 219, "todas as transições já foram, na verdade, feitas". Aceita essa "descrição mitológica do uso de uma regra", tudo se passaria como se a atribuição de um sentido a uma formulação, por exemplo, "+2", fizesse com que, simultaneamente, linhas fossem traçadas no espaço, e elas determinassem todos os passos que se seguem do ponto inicial da série. Que se lembre a metáfora da seção 218, segundo a qual "poderíamos imaginar trilhos ao invés de uma regra. E trilhos infinitamente longos corresponderiam à aplicação ilimitada da regra" (PU §218).[13] Dada a formulação de regra "+2", não apenas estaria determinado que o resultado de sua décima aplicação *deve* ser "20", mas estaria determinada também a própria série "2, 4, 6, 8, ...". No entanto, é preciso notar que Wittgenstein admite uma compreensão não-mitológica dessa descrição. Em certa medida, é correto dizer que não há escolha. Mas isso deve ser tomado em sentido figurado (*symbolisch*), o que indica que o problema é outro. A ideia de que "todas as transições já foram, na verdade, feitas" pode significar simplesmente que "quando sigo uma regra, não escolho". E "não escolho", cumpre dizer, porque não há escolha se não há alternativas. O que se pretende frisar é a ideia de que a determinação do sentido de uma regra exclui qualquer escolha,

13 A vinculação entre as seções 238 e 218 é evidenciada pelo TS 228 (p. 96-7), onde elas aparecem em sequência.

simplesmente porque não há nada para escolher. Saber o que a regra prescreve significa saber o que conta como uma aplicação correta da regra.

O mesmo movimento argumentativo comparece obliquamente – já que a voz do interlocutor não é introduzida explicitamente – na seção 238. Embora a expressão "que a regra tenha produzido todas as suas consequências de antemão" possa conduzir a uma "descrição mitológica do uso de uma regra", Wittgenstein admite uma versão não-problemática para ela. Em certa medida, é correto dizer que "para que possa me parecer que a regra tenha produzido todas as suas consequências de antemão, elas devem ser *evidentes* a mim", mas isso deve ser qualificado. As consequências devem ser evidentes a mim tanto quanto é evidente a mim nomear uma certa cor de "azul". E isso no sentido de que sei *imediatamente*, isto é, sem hesitar nem duvidar, aplicar a palavra "azul" para caracterizar um certo objeto. As *Observações sobre os fundamentos da matemática* esclarecem que ter um determinado conceito da regra, saber qual é seu sentido, implica saber o que fazer em cada caso – por oposição a um saber que conteria todos os casos –, e que é desse tipo de evidência que se trata:

> Eu tenho um determinado conceito da regra. Eu sei o que tenho que fazer em cada caso específico. Eu sei, isso significa que eu não duvido: é óbvio para mim. Eu digo: "evidente". Eu não posso dar nenhuma razão. (BGM VI §24)

A seção 239 repõe o lado contrário do dilema: se a regra não contém o resultado de cada uma de suas aplicações, parece não haver nenhum vínculo entre a regra e o caso particular. Aceita essa premissa, seria necessário, então, introduzir um intermediário que permitisse fazer a passagem da regra ao caso particular ou, conforme a formulação específica que recebe nesse contexto, um critério que vincule uma palavra que designa uma cor à ação de pegar o objeto com a cor correspondente:

> Como ele deve saber que cor escolher quando escuta "vermelho"? – Muito simples: ele deve pegar a cor cuja imagem lhe ocorre ao ouvir a palavra. – Mas como ele deve saber que cor tem "a imagem que lhe ocorre"? É preciso um outro critério para isso? (Há certamente um procedimento: escolher a cor que ocorre a alguém ao ouvir a palavra....).
>
> "'Vermelho' significa a cor que me ocorre ao ouvir a palavra 'vermelho'" – seria uma *definição*. Não uma explicação da *essência* da designação por meio de uma palavra. (PU §239)

A questão posta pelo interlocutor ecoa a questão que abre a seção 198. Em um caso, ela incide sobre a possibilidade de vinculação entre uma determinada palavra e o ato de pegar o objeto designado ("Como ele deve saber que cor escolher quando escuta a palavra 'vermelho'?"), no outro, ela incide sobre a possibilidade de vinculação entre uma regra e o ato de segui-la ("'Mas como uma regra pode me ensinar o que devo fazer *nesse* ponto?'"). À luz da discussão anterior, o próprio problema deveria ser descartado, já que se revela um falso problema. Uma interpretação, repetindo o que foi dito, não poderia, em última instância, ser um intermediário entre a regra e sua aplicação, pois, sendo uma outra formulação de regra, também deveria ser aplicada e, para isso, precisaria de uma outra interpretação. Do mesmo modo, uma imagem mental – seja lá o que se queira dizer com isso – não poderia ser o critério para alguém pegar o objeto designado por uma palavra. Embora não seja dada uma resposta à pergunta "É preciso um outro critério para isso?", ela deveria, do ponto de vista de quem admite o problema, ser positiva. Mas, nesse caso, o regresso se imporia. Essa leitura da seção encontra respaldo nos manuscritos. No MS 140, por exemplo, ela é sucedida pelas seguintes colocações, que atacam, não por acaso, a teoria causal do significado:

> Se eu disser "símbolo é o que provoca esse efeito" –, a questão permanece: como posso falar sobre "esse efeito". – E como sei que *é este que quis dizer* quando ele ocorre? – Não é uma explicação que

> atinge a raiz dessa insatisfação dizer: muito simples, comparamos o efeito com nossa imagem mnemônica. Mas então como nos é dado o método de comparação a partir do qual devemos comparar, isto é, como sabemos o que devemos fazer quando nos é ordenado "compare"? (PG §33; MS 140, p.27)

Supor uma imagem mnemônica apenas deslocaria o problema, pois para comparar essa imagem com o suposto efeito seria necessário supor um método de comparação, que não está dado. Mas o problema não para aí. Mesmo que esse método de comparação fosse dado, seria preciso, admitindo a legitimidade do problema, um método adicional para saber como aplicá-lo e assim ao infinito.

Se no problema posto anteriormente associava-se o sentido da regra ao conjunto total de suas aplicações – atuais ou possíveis, presentes, passadas ou futuras –, nesse caso parece haver uma dissociação completa entre o sentido da regra e sua aplicação, sendo necessário um elemento adicional que os vincule. Mesmo admitindo que as consequências da regra devam ser evidentes – saber o que a regra prescreve significa saber o que é uma aplicação correta da regra –, parece ser necessário, ainda assim, haver algo que sirva de instrução para a ação efetiva de seguir a regra ou para a ação de pegar o objeto com uma cor específica. Posto nos termos do "paradoxo cético", o problema carece de sentido. No entanto, assim como no caso anterior, há uma versão não-problemática para ele. Ao aplicar uma regra, sua formulação serve de padrão de correção, objeto de comparação em relação ao qual se pode dizer que certos atos estão de acordo ou não. No entanto, não há nada no próprio sinal, por meio do qual a formulação é expressa, que faça desta formulação o suporte de uma determinada regra. Todo objeto de comparação pode ser aplicado de diferentes maneiras, segundo diferentes métodos. A afirmação de que saber o que a regra prescreve significa saber o que conta como uma aplicação correta da regra deve ser complementada pela seguinte colocação: saber o que conta como uma aplicação correta da regra supõe saber como aplicar a regra em cada caso particular e isso supõe, por sua vez, o domínio de

uma técnica de aplicação. Repetindo o que dissemos, uma formulação de regra qualquer não determina por si só o modo como deve ser aplicada. É preciso que haja, para isso, uma técnica de aplicação. E essa técnica deve ser entendida como algo que se constitui no próprio exercício de aplicação da regra. Ela não é, pois, exterior à relação entre a regra e sua aplicação, nem algo que já está instituído antes do exercício efetivo da aplicação. Trata-se, em suma, do produto da reiteração de um modo de agir específico.

É sobre esse pano de fundo que se deve entender a afirmação de que "há certamente um procedimento: escolher a cor que ocorre a alguém ao ouvir a palavra ....". Esse procedimento não é senão a sedimentação desse modo regular de aplicar a regra, que se configura na própria reiteração dos atos particulares de aplicação. Algumas páginas antes, Wittgenstein havia dito que "o emprego da palavra 'regra' está entrelaçado ao emprego da palavra 'mesmo'. (Assim como o emprego da palavra 'proposição', com o emprego da palavra 'verdadeiro')" (PU §225). Isso significa que a definição do que é uma regra é instituído a partir de um certo modo regular de agir em sua aplicação. Se, por um lado, a identificação dos casos como casos de aplicação correta da regra depende do que a regra prescreve, por outro, a regra se define a partir de uma técnica de aplicação, que se constitui na própria na sucessão das aplicações, na reiteração de um modo de agir. A identificação da regra e de seus casos de aplicação correta se faz nesse círculo virtuoso. Em uma passagem dos manuscritos, Wittgenstein assinala essa reciprocidade: "'Aja do mesmo modo'. Mas, ao dizer isso, devo apontar para a regra. Ele já deve, pois, ter aprendido a *aplicar*. Pois, do contrário, o que significa para ele sua expressão?" (Z §305; MS 136, p.125b; TS 233a, p.63). Se já não se soubesse como aplicar a regra, sequer se reconheceria uma formulação qualquer como formulação de uma regra específica. Na verdade, a instrução "aja do mesmo modo", enquanto instrução para seguir uma determinada regra, indica que não se pode sequer separar o que a regra prescreve do modo como agimos no passado ao aplicá-la.

A partir dessas colocações, é possível ler a seção 240 como uma transição entre as duas seções comentadas e as últimas seções do bloco das *Investigações* sobre seguir uma regra:

> Nenhuma controvérsia irrompe (entre os matemáticos, digamos) sobre se alguém procedeu de acordo com uma regra ou não. Não se chega, por exemplo, às vias de fato. Isso faz parte do arcabouço (*Gerüst*) a partir do qual nossa linguagem opera. (Por exemplo, fazer uma descrição). (PU §240)

Essa passagem comparece *ipsis verbis* nas *Observações sobre os fundamentos da matemática*, mas é precedida pelas seguintes palavras

> É da maior importância que não surja nunca uma disputa entre os homens sobre se a cor deste objeto é igual à cor daquele; o comprimento desta barra é igual ao comprimento daquela etc. Esse acordo pacífico é o entorno característico do uso da palavra "mesmo".
>
> E algo análogo deve ser dito sobre o proceder segundo uma regra. (BGM VI §21)

Para que se possa dizer que, ao seguir uma regra, ao dizer que determinado objeto possui uma certa cor, ao determinar o comprimento de uma barra etc. é preciso não apenas "agir do mesmo modo", como foi visto, mas também que haja um certo acordo entre aqueles que aplicam a regra, aqueles que atribuem uma cor a um objeto ou determinam o comprimento de uma barra etc. Isso significa que, além da concordância (*Übereinstimmung*) entre uma regra e suas aplicações, deve haver um acordo (*Übereinstimmung*) entre aqueles que aplicam a regra.[14] Que isso seja parte do arcabouço a partir

---

14 Vale notar que, na seção 224, Wittgenstein já adiantava esse ponto: "A palavra 'acordo' e a palavra 'regra' estão *relacionadas* entre si, são primas. Se ensino a alguém o uso de uma, ele aprende, com isso, o uso da outra" (PU §224). Baker e Hacker defendem que se trata nesta seção apenas do acordo entre aqueles que aplicam a regra, o que vai contra a leitura proposta aqui, que procura ver uma certa relação entre os dois sentidos de *Übereinstimmung* (cf. Baker; Hacker, 1985, p.229-33).

do qual nossa linguagem opera não significa que este acordo seja apenas parte das condições factuais da atividade de seguir regras. Ele é, como veremos, a expressão daquilo que institui as próprias condições de sentido envolvidas nessa atividade.

No entanto, parece que tal acordo não tem um papel apenas na determinação das condições de sentido de nossas proposições, juízos etc., mas também decide o que é efetivamente verdadeiro ou falso. É contra essa suspeita que se dirige a seção 241:

> "Você diz, então, que o acordo entre os homens decide o que é verdadeiro ou falso?" – Verdadeiro ou falso é o que os homens *dizem*, e os homens concordam na *linguagem*. Isso não é um acordo de opiniões, mas de forma de vida. (PU §241)

A questão do interlocutor levanta a suspeita de que o acordo na linguagem implica a recaída no relativismo de um Protágoras. A resposta que imediatamente se segue deve ser lida sobre o pano de fundo de uma distinção que Wittgenstein nunca abandonou, a saber: a distinção entre condições de sentido e condições de verdade. Assumir essa distinção implica assumir a seguinte conclusão:

> o homem é certamente a medida do *sentido* dos enunciados, a medida do que as coisas *podem ser ou não ser*, mas o homem não é a medida da *verdade* dos enunciados, ele não é a medida do que as coisas *efetivamente são ou não são* no mundo. O que as coisas são ou não são no mundo, só o mundo pode nos ensinar. (Santos, 1996, p.454)

As condições de sentido dizem respeito às formas de representação, aos esquemas conceituais que instituímos para representar o mundo. E tais formas de representação são, em certo sentido, autônomas e arbitrárias. No entanto, isso não significa que todas se equivalem. É preciso, portanto, assumir uma segunda conclusão:

> O propósito de todas elas [as formas de representação] é a representação dos fatos, de uma maneira que sirva aos propósitos com

> que nos propomos a representar os fatos. Que uma delas responda mais ou menos que outra a tais propósitos, evidentemente não é algo que possamos estabelecer a nosso bel-prazer, mas algo que depende das particularidades de uma e outra, tanto quanto das particularidades deste mundo. Se o mundo se tornasse muito diferente do que ele é, lembra Wittgenstein, muitas de nossas formas de representação passariam a ser simplesmente inutilizáveis. (Ibid.)[15]

Por outro lado, que os homens concordem na linguagem significa que eles concordam não apenas no que diz respeito às definições, às condições de sentido, mas também no que diz respeito aos juízos ou aplicações de regras e conceitos, na aceitação e ratificação de provas matemáticas, nos resultados dos cálculos etc. Tudo isso compõe o que Wittgenstein chama de acordo de forma de vida. Em outro contexto, ele diz algo próximo ao que se lê na seção 241, mas com uma variação significativa. Considerando a sugestão de que as verdades da lógica são determinadas por um consenso de opiniões, ele diz:

> É isso que estou dizendo? Não. Não há opinião alguma; não é uma questão de *opinião*. Elas são determinadas por um consenso de *ação*: um consenso em fazer a mesma coisa, reagir do mesmo modo. Há um consenso, mas não é um consenso de opinião. Nós todos

15 Hans-Johann Glock propõe uma interpretação semelhante: "Enunciados empíricos são verificados ou falsificados pelo modo como as coisas são, que é independente de como dizemos que elas são. O valor de verdade de uma proposição é completamente independente de nossas convenções linguísticas. A gramática é autônoma. Mas isso não é uma afirmação sobre a verdade, mas sobre conceitos. Devemos distinguir entre proposições empíricas, que são verificadas ou falsificadas pelo modo como as coisas são, e 'proposições gramaticais', que expressam regras para o uso de palavras e não podem prestar contas à realidade. Regras não espelham a realidade precisamente porque não podem ser ditas verdadeiras ou falsas. Nossa prática linguística determina quais enunciados empíricos nós podemos, com sentido, formular, mas não determina se eles são verdadeiros ou falsos. Nossa rede conceitual determina quais peixes podemos pegar, mas não quais peixes, se pegarmos algum, nós efetivamente pegamos" (Glock, 2000b, p.79-80).

> agimos do mesmo modo, andamos do mesmo modo, contamos do mesmo modo. (LFM, p.183-4)

Essas palavras clarificam um dos aspectos envolvidos na expressão "acordo de forma de vida": esse acordo é composto por uma série de *atividades* e supõe a regularidade no exercício dessas atividades. Contar, assim como ordenar, perguntar, narrar etc. "pertencem a nossa história natural tanto quanto andar, comer, beber, jogar" (PU §25).

A seção 242 esclarece o que significa dizer que "os homens concordam na *linguagem*":

> Ao entendimento por meio da linguagem pertence não apenas um acordo nas definições, mas (por estranho que possa soar) um acordo nos juízos. Isso parece suprimir a lógica, mas não a suprime. – Uma coisa é descrever o método de medição, outra é encontrar e declarar os resultados da medição. Mas o que chamamos "medir" também é determinado por uma certa constância nos resultados de medição. (PU §242)

Que seja necessário haver um acordo nos juízos parece suprimir a lógica, pois parece fazê-la depender da correção dos juízos. Isso implicaria colocar a questão da verdade antes da questão do sentido. Wittgenstein não apenas não abandona a distinção entre sentido e verdade, mas também mantém intacta a tese da anterioridade do sentido em relação à verdade. Nas *Observações sobre os fundamentos da matemática*, esse ponto é enfatizado retomando justamente o exemplo da seção 242. Comentando a relação entre as "inferências lógicas" e o "pensar", Wittgenstein escreve:

> não se trata aqui de alguma correspondência do que é dito com a realidade; ao contrário, a lógica é *anterior* a uma tal correspondência; precisamente no sentido de que o estabelecimento de um método de medição é *anterior* à correção ou falsidade de uma medida. (BGM I §156)

Cumpre notar que as *Observações sobre os fundamentos da matemática* também retomam a relação entre o acordo nas definições e o acordo nos juízos:

> Dizemos que os homens, para se entenderem uns com os outros, têm que concordar entre si a respeito dos significados das palavras. Mas o critério para esse acordo não é apenas um acordo em relação às definições, por exemplo, definições ostensivas, – mas *também* um acordo nos juízos. É fundamental para o entendimento que nós concordemos em um grande número de juízos. (BGM VI §39)

Como fica claro pela leitura das duas passagens, acordo nas definições é condição necessária, mas não suficiente, para que haja o entendimento por meio da linguagem, isto é, para que meros sinais gráficos sejam reconhecidos palavras com significado, para que um padrão qualquer seja reconhecido como o padrão de uma determinada unidade de medida ou, como já dissemos, para que uma formulação qualquer seja como formulação de uma determinada regra. É preciso que haja também um acordo nos juízos, um acordo nos resultados da aplicação de conceitos, unidade de medida, regras etc.

Mas isso não é tudo. É possível arriscar um passo além. David Pears considera que o modo de agir regular, expresso pelo acordo nos juízos e a relativa estabilidade do mundo,[16] que ele chama de "recursos estabilizadores", atuam na constituição da regularidade que expressam:

> É verdade que ele [Wittgenstein] dá uma grande importância para os dois recursos que evidentemente atuam como estabilizado-

16 Em uma passagem dos manuscritos, Wittgenstein esclarece o que significa essa suposição da relativa estabilidade do mundo: "'É como se nossos conceitos dependessem de um arcabouço (*Gerüst*) de fatos'. Isso significa, porém: se você conceber determinados fatos diferentemente, os descrever diferentemente do modo como são, você não pode mais imaginar a aplicação de determinados conceitos, pois as regras para sua aplicação não têm um equivalente (*Analogon*) nas novas circunstâncias" (Z §350; TS 232, p.705).

> res, calibragem em relação aos objetos físicos e às reações de outras pessoas, mas ele não acha que eles sustentam um padrão de estabilidade independentemente identificado, como giroscópios. Ao contrário, eles ajudam a constituir a estabilidade que sustentam. (Pears, 1988, p.441-2)[17]

Traduzindo nos termos do problema posto na seção 242, a tese de Pears diz que o acordo nos juízos, nos resultados da aplicação das unidades de medida, das regras etc. não apenas contribui para que haja um acordo nas definições, mas também atua na constituição desse acordo e, em certo sentido, na instituição das próprias definições. Resta especificar o sentido preciso da afirmação. A nosso ver, trata-se de reconhecer que há uma dimensão reflexionante operando na relação entre o acordo nos juízos e o acordo nas definições ou, de uma maneira mais geral, na relação entre a aplicação e a definição das regras. Essa ideia, aliás, não é nova. Bento Prado Jr., por exemplo, já observava que "uma regra não pode ser pensada como *anterior* ou *exterior* à sua aplicação: talvez mesmo o contrário, como se a regra só emergisse de sua aplicação, manifestando o caráter reflexionante da linguagem ou do pensamento" (Prado Jr., 2004, p.84-5).[18]

---

17 Algumas páginas antes, Pears explicara o exemplo do giroscópio e sua relação com o problema wittgensteiniano: "Um giroscópio é estabilizador porque ele sustenta a altura de uma nave em um plano independentemente especificado [...] os recursos mencionados são estabilizadores em dois sentidos diferentes simultaneamente: eles sustentam a estabilidade, mas eles também ajudam a determinar o padrão de estabilidade que sustentam, diferentemente de um giroscópio, que apenas sustenta a estabilidade determinada por algo diferente" (Ibid., p.434-5).

18 Nessa passagem, Bento Prado Jr. atribui, com justiça, a ideia a José Arthur Giannotti (cf. 1995, p.236; 2005, p.30). Embora a aproximação que proporemos aqui em relação à noção de "reflexionante" de Kant não seja inédita, proporemos um encaminhamento diferente para essa aproximação. Deixamos a cargo do leitor a comparação entre as duas leituras. Além de Giannotti, outros comentadores também propuseram aproximações entre Wittgenstein e Kant no que diz respeito a essa noção: cf. Raïd (2009).

Como o termo "reflexionante" remete imediatamente a Kant, convém fazer uma breve digressão sobre alguns aspectos da filosofia kantiana relacionados a esta noção. Para tanto, limitamo-nos a retomar apenas alguns pontos do comentário de Béatrice Longuenesse. Uma das teses a defendidas pela autora é a de que na primeira *Crítica* convivem dois modelos aparentemente antagônicos no que se refere à ligação entre conceitos e objetos empíricos: um modelo lógico-discursivo, também chamado por ela de modelo de reflexão generalizante, e um modelo intuitivo-construtivo, também chamado de modelo da síntese *a priori* do múltiplo sensível. Enquanto o primeiro tem um papel decisivo na dedução transcendental das categorias de 1787, o segundo domina a dedução de 1781. Essa dualidade de modelos se faz visível na diferença com que Kant define a noção mesma de "conceito". Na primeira dedução, o "conceito" designa a consciência do ato de síntese. Emprestando o modelo da matemática, Kant diz: "o conceito [de número] consiste unicamente na consciência desta unidade da síntese" (Kant, 1974a, p.165 [A 103]). Na dedução de 1787, por sua vez, Kant confere um papel decisivo à forma lógica dos juízos como "fio condutor" para o estabelecimento da tábua das categorias e estaria mais próximo da definição de "conceito" da *Lógica* como "representação universal e refletida". Nesse caso, "conceito" significa uma representação universal formada por atos discursivos de comparação, reflexão e abstração, diferentemente da definição dada na primeira edição da *Crítica* como consciência (clara ou obscura) da unidade de um ato de síntese. Sem descartar uma ou outra definição, Longuenesse identifica aí uma dupla significação de "conceito". Definidos por Kant como *regras*, os conceitos podem ser assim caracterizados por duas razões: 1. na medida em que são a consciência de um ato de síntese sensível ou consciência do procedimento para gerar uma intuição sensível; e 2. na medida em que pensar um objeto sob um conceito fornece uma razão para predicar do objeto as notas que definem o conceito. Mas não se trata apenas de uma dualidade; há uma certa dependência entre as duas definições:

> Os dois sentidos da regra: regra sensível (o conceito como esquema) e regra discursiva (o enunciado apodítico das notas do conceito como a "regra para a subsunção" ou premissa maior de um silogismo possível) estão certamente ligados: é porque se gerou e refletiu um esquema, que se pode enunciar uma regra e aplicar essa regra aos fenômenos. Assim, como dirá o fim da *Dedução* de 1781, o entendimento está "sempre ocupado em examinar os fenômenos com a intenção de encontrar alguma regra neles". O que se deve compreender de duas maneiras: de um lado, ele está ocupado em examinar os fenômenos *em busca de objetos que se conformam às regras que ele já formou*; de outro lado, ele está ocupado em examinar os fenômenos *em busca formar novas regras*, isto é, de novos esquemas, suscetíveis de serem refletidos, por sua vez, como regras discursivas ou "regras para subsunção". (Longuenesse, 1993, p.47-8)

O segundo aspecto, isto é, a definição do "conceito" como "representação universal e refletida" aparece de maneira mais evidente na seguinte passagem da *Lógica*:

> Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder *comparar, refletir e abstrair*; pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito de árvore. (Kant, 1974b, p.165 [A 103])[19]

Embora os três atos lógicos do entendimento sejam apresentados em uma sequência cronológica, eles são, na verdade, contemporâ-

---

19 KANT, I. *Logik* (Werkausgabe VI). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p.525 (A 146) [Trad.: *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p.112].

neos e dependem uns dos outros para cumprir seu papel. Apenas ao refletir sobre as semelhanças e abstrair de suas diferenças é que a comparação pode conduzir à formação de uma representação universal, isto é, um conceito. A formação de um conceito se dá, pois, se o ato de comparação, associado à reflexão e à abstração, coloca regras para a apreensão do diverso e, posteriormente, faz delas representações universais, isto é, conceitos. Esse ato, segundo Longuenesse, é guiado pela faculdade de julgar, pela faculdade de formar juízos, que ela identifica, embora reconheça que não são idênticos, ao poder de julgar (*Vermögen zu urteilen*). A esse propósito, ela lembra a seguinte passagem da *Lógica*:

> Esta origem lógica dos conceitos – a origem quanto à sua mera forma – consiste na reflexão pela qual surge uma representação, comum a vários objetos (*conceptus communis*), como aquela forma que é requerida pelo poder de julgar. (Ibid., p.524 [A 144-5])

O reconhecimento da dualidade na definição kantiana de "conceito" se insere no quadro interpretativo mais amplo segundo o qual "se encontra no coração da primeira *Crítica* uma concepção do exercício do juízo que já é aquele da *Crítica da faculdade de julgar*" (Longueness, 1993, p.209). Essa tese aponta na direção contrária de parte do comentário da filosofia kantiana, que repete a distinção rígida entre as espécies de juízos de que tratam a primeira e a última *Críticas*: enquanto a primeira trataria apenas do juízo *determinante*, a última trataria apenas do juízo *reflexionante*. E isso porque a primeira trataria da aplicação dos conceitos universais a objetos (busca do caso para a regra) e a terceira trataria da busca dos conceitos ou representações gerais para objetos dados (busca da regra para o caso). Essa divisão rígida é equivocada por mais de uma razão. Para tornar isso mais evidente, basta ver os termos nos quais Kant coloca a distinção entre as duas espécies de juízos. Na chamada "Primeira introdução" à *Crítica da faculdade de julgar*, ele escreve:

> A faculdade de julgar (*Urteilskraft*) pode ser considerada, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre

> uma certa representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de determinar um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada. No primeiro caso ele é a faculdade de julgar reflexionante, no segundo a determinante. Refletir (*Überlegen*), porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. (Kant, 1990, p.17-8)

Nessa caracterização já se nota uma proximidade em relação à discussão kantiana sobre a formação dos conceitos, particularmente no que concerne ao papel que aí exerce a comparação. Comentando esse último ponto, Longuenesse escreve:

> comparar representações em vista da formação de conceitos é, pois, comparar esquemas [...] os esquemas resultam de uma comparação de que eles são, ao mesmo tempo, objeto. É preciso diferentes representações comparadas umas às outras a fim de que nelas surjam diferentes esquemas para a apreensão, suscetíveis de serem refletidas em conceitos [...] Apenas a operação de diferenciação, que é a comparação associada à reflexão e à abstração, desenha regras comuns para a apreensão, depois elevada ao estado de representações gerais, como conceitos [...] Particularmente surpreendente é aqui a associação de duas direções, reflexionante e determinante, na ligação dos conceitos com os objetos que permite aos conceitos "se tornarem claros", isto é, de serem explicitados como conceitos: "um conceito se torna claro apenas em sua aplicação" (determinante) "na comparação" (reflexionante). (Longuenesse, 1993, p.139)

Na introdução definitiva à terceira *Crítica*, Kant repete, mas não sem alguma variação, a distinção entre as duas espécies de juízos, que implica a distinção entre, por assim dizer, atividades distintas da faculdade de julgar:

> Faculdade de julgar em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se é dado o universal (a regra, o

> princípio, a lei), sob o qual a faculdade de julgar subsume o particular (também quando ela, como faculdade de julgar transcendental, indica as condições de acordo com as quais se pode unicamente subsumir sob tal universal), então a faculdade de julgar é *determinante*. Mas sendo dado apenas o particular, para o qual a faculdade de julgar deve encontrar o universal, a faculdade de julgar é então meramente *reflexionante*. (Kant, 1974c, p.87 [A XXIII-XXIV/B XXV-XXVI])

Deve-se notar que, ao caracterizar o exercício da faculdade de julgar no caso em que se busca o universal para um particular dado, Kant introduz uma restrição aparentemente anódina: nesse caso, a faculdade de julgar é *meramente* reflexionante (*bloß reflektierende*). O que significa essa restrição? Diretamente, ela significa que a faculdade de julgar, nesse segundo caso, é reflexionante e não determinante. Mas, indiretamente, a restrição significa também que, no primeiro caso, a faculdade de julgar é, ao mesmo tempo, reflexionante e determinante.

Essa indicação é confirmada, segundo a leitura de Longuenesse, pela ideia de que

> na primeira *Crítica*, a *aplicação* das categorias é indissociável de um processo de pensamento que tem, ele próprio, necessariamente uma dimensão *reflexionante*. Pois ele supõe a passagem do sensível ao discursivo, isto é, a formação de conceitos por "comparação, reflexão e abstração", operação que é a de um juízo *reflexionante* (busca da regra para o caso). (Longuenesse, 1993, p.210)

O mesmo ponto reaparece na distinção entre dois tipos de juízos empíricos, juízos de percepção e juízos de experiência, que Kant apresenta nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Os primeiros "valem apenas para nós, isto é, para nosso sujeito"; os últimos, ao contrário, são válidos "todo tempo e para qualquer um". Apenas ao aplicar as categorias é que juízos empíricos formados pelo procedimento de reflexão generalizante, os quais são, em princípio,

válidos "apenas subjetivamente", passam a ter validade objetiva. Conforme o exemplo de Kant, um juízo como "se o sol ilumina a pedra, ela esquenta" é apenas uma "ligação lógica" de percepções, mas um juízo como "o sol esquenta a pedra" resulta da aplicação da categoria de causalidade e, por isso, tem validade objetiva. Para se chegar a este último, explica Longuenesse,

> foi preciso passar pela reflexão segundo a forma lógica do juízo hipotético antes de poder *aplicar a categoria de causalidade* [...] o caráter *reflexionante* do juízo não é incompatível com seu caráter *determinante*: a reflexão segundo as formas lógicas do juízo é, ao contrário, um momento indispensável do processo de pensamento que chega à determinação de um fenômeno por uma categoria. (Ibid., p.211)[20]

Mas ela vai ainda mais longe: se o juízo de percepção, anterior à aplicação das categorias, é o primeiro passo da reflexão sobre o sensível, já se pode identificar nele o primeiro momento daquelas formas de síntese que Kant chama "esquemas dos conceitos puros do entendimento". O que ocorre é que, como se trata de um juízo de conhecimento,

> a faculdade de julgar não precisa de nenhum princípio particular de reflexão, mas *esquematiza*-a *a priori* e aplica esses esquemas a toda síntese empírica, sem a qual nenhum juízo de experiência seria possível. A faculdade de julgar é aqui em sua reflexão ao mesmo tempo determinante e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra, sob o qual são subsumidas intuições empíricas dadas. (Kant, 1990, p.19)

O sentido da expressão "esquematiza *a priori*" deve, pois, ser entendido da seguinte maneira: quando se trata das leis universais

---

20 Sobre a distinção entre juízos de percepção e juízos de experiência e sua relação com a tese geral, cf. Longuenesse (1995).

da natureza, a faculdade de julgar, cujas formas lógicas são formas de reflexão sobre o sensível, esquematiza sua própria reflexão, isto é, produz esquemas que indicam no sensível as formas que podem ser refletidas em conceitos empíricos e, posteriormente, subsumidas pelas categorias.

A comparação entre Kant e Wittgenstein pode ser traçada desde o problema envolvido na relação entre, de um lado, o conceito ou a regra e, de outro, sua aplicação. Para Kant, tanto no caso do juízo relativo ao conhecimento teórico quanto no caso do juízo estético é preciso evitar o regresso a que seríamos levados caso supuséssemos ser necessário uma regra para aplicar a regra ao caso. Referindo-se à última passagem citada da "Primeira introdução" à *Crítica da faculdade de julgar*, Rubens Rodrigues Tores Filho escreve:

> A faculdade de julgar reflexiona sempre (já que julgar é aplicar a regra ao caso e para isso não pode haver regra, senão seria necessária uma nova faculdade de julgar e assim indefinidamente), só que, quando ocorre o juízo de conhecimento ou o juízo moral, guiados pelos conceitos do entendimento ou pelos princípios da razão, ela é levada imediatamente a determinar. O caráter reflexionante desparece nos resultados. Vamos entender bem então aquele advérbio *bloss* que costuma anteceder o adjetivo *reflektierende* no texto de Kant: quando é só reflexionante, a faculdade do juízo se revela em sua nudez. (Torres Filho, 2008, p.161)

Se no caso do juízo de conhecimento a faculdade de julgar esquematiza *a priori*, no caso dos juízos teleológicos, por exemplo, Kant introduz o princípio da faculdade de julgar ("*a natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função da faculdade de julgar*") como uma lei que surge da própria faculdade de julgar e que é aplicada a si mesma. A essa reflexividade, Kant dá o nome de heautonomia.[21] No caso de Wittgenstein, vimos que o paradoxo das regras, se acei-

---

21 Cf. Floyd (1998).

to, implicaria um regresso infinito, na medida em que seria sempre necessário recorrer a uma nova interpretação para a determinação do sentido da regra. Como vimos, ele deve ser recusado não apenas porque há uma relação interna entre regra e aplicação correta, mas também porque há um círculo virtuoso entre a determinação de uma aplicação como correta e a instituição do padrão de correção. Em um artigo sobre o juízo reflexionante kantiano como resposta à filosofia humiana, Juliet Floyd expõe o modo como o problema aparece na filosofia kantiana e propõe um paralelo interessante com Wittgenstein:

> Embora Kant insista que deve haver um princípio *a priori* do (bom) juízo, ele também está argumentando que esse princípio *a priori* não pode ser objetivo, sob a pena de um regresso a regras para a aplicação de regras, ou de capacidades de julgar para o exercício do juízo. Se o juízo é a capacidade de aplicar regras a casos particulares, então essa capacidade não pode, ela própria, ser constituída por um conjunto de regras *a priori*. Temos aqui um precursor do tratamento wittgensteiniano de uma concepção equivocada do que é seguir uma regra [...] Wittgenstein, diferentemente de Kant, localizaria a fonte do regresso na própria suposição que Kant faz de que a linguagem e o pensamento e as aplicações dos conceitos estão limitados por regras por todo lado. Mas uma vez que Kant considera todo juiz como, de alguma forma, governado por regras, sua única escapatória do regresso vicioso das regras, ou capacidades do juízo para o exercício do juízo, é postular uma regra que aplica a si mesma ou que interpreta a si mesma, do mesmo modo como uma causa que causa a si mesma põe um fim no regresso. (Floyd, 2003, p.31-2)

O paralelo entre Kant e Wittgenstein, porém, vai além da mera coincidência do problema que está por trás da discussão sobre os juízos, no caso do primeiro, e das regras, no caso do segundo. Embora, como argumenta Floyd, Wittgenstein não aceite a suposição de que a linguagem e o pensamento estejam limitados inteiramente

por regras, também para este a dimensão determinante do julgar não se dissocia da dimensão reflexionante. Como se viu, para Kant, a dimensão reflexionante do julgar está na origem dos conceitos. O entendimento só pode aplicar uma de suas categorias porque antes refletiu sobre o sensível e dessa reflexão extraiu uma "representação universal e refletida". No caso de Wittgenstein, também há uma interdependência das dimensões determinante e reflexionante. Pela dimensão determinante responde a relação interna entre o sentido da regra e a aplicação correta. O sentido da regra "+2", por exemplo, determina que em sua décima aplicação o resultado *deve* ser "20". Definido o sentido de uma determinada formulação de regra, está determinado o que conta uma aplicação correta da regra. Pela dimensão reflexionante responde a relação entre os casos de aplicação correta e a instituição daquele sentido. Vimos que uma formulação só se institui como regra uma vez definida uma técnica de aplicação, e que esta se constitui na própria sucessão das aplicações, na reiteração de um modo de agir. O acordo nos juízos é a expressão justamente da reiteração de um modo de agir, da regularidade no modo de aplicar a regra ou o padrão. Nessa medida, esse acordo traduz "uma certa constância nos resultados da mediação", pois tal constância só é possível porque a regra ou o padrão foram aplicados do mesmo modo, porque agimos do mesmo modo. Se o que chamamos de "medir" é determinado por uma certa constância nos resultados de medição, não é exagerado dizer que o acordo nas definições e, talvez, as próprias definições são determinadas pelo acordo nos juízos. Não seria possível que as pessoas (supostamente) concordassem nas definições e discordassem nos juízos, isto é, no modo e nos resultados de aplicação das regras.[22]

22 Colin McGinn coloca, corretamente a nosso ver, a questão nos seguintes termos: "se obedecer uma regra particular é aplicar o respectivo sinal de um certo modo ao longo do tempo, então a *mesma* regra consiste precisamente na *coincidência* de tal prática temporalmente estendida. Não é como se o significado fosse inerentemente independente da prática, de tal forma que as pessoas pudessem divergir radicalmente em suas práticas e, ainda assim, concordar em

Apesar desse paralelo, há obviamente algumas diferenças decisivas entre Kant e Wittgenstein. Antes de tudo, o juízo de que fala Wittgenstein não é o mesmo de Kant. Não se trata para o primeiro de uma unificação de representações, mas dos resultados da aplicação de regras, conceitos etc. Não se trata, pois, de algo que se situa na esfera subjetiva, mas de algo que se efetua em uma prática, um conjunto de ações que efetivamente se realizam. Além disso, o processo reflexionante do julgar, isto é, o processo reflexionante presente na aplicação de regras, conceitos, padrões etc. não tem, em Wittgenstein, qualquer dimensão transcendental. E isso pelo simples fato de que nossas formas de representação do mundo não têm qualquer dimensão transcendental; elas se enraízam em formas de vida e estas, como escreve Hans-Johann Glock,

> são fundamentos em um sentido mais próximo de Hume do que de Kant. O propósito dessa noção [forma de vida] é precisamente destranscendentalizar tanto a gramática quanto a ideia dos fundamentos em dois sentidos. Por um lado, a existência – embora não o conteúdo – das regras gramaticais depende de certos fatos gerais da natureza. Por outro, a gramática é uma parte integrante da prática humana e, logo, está sujeita à mudança. (Glock, 2000b, p.74)

A observação de Glock nos parece correta, salvo pela restrição que introduz no que se refere à dependência das regras gramaticais em relação a fatos gerais da natureza. Essa restrição se deve a um aspecto importante do comentário que apresenta para as seções que nos ocupam aqui. Além das *regras gramaticais* que constituem um jogo de linguagem, como, por exemplo, o jogo de medição, e da *aplicação* dessas regras em proposições empíricas, Glock considera necessário distinguir um terceiro elemento que estaria presente nas seções 240-242, a saber: o *quadro* ou *arcabouço* que nos permite operar um jogo de linguagem, um quadro que inclui o fato de que membros da

---

seus significados; antes, o acordo sobre o significado entre pessoas depende essencialmente do acordo sobre a prática" (McGinn, 1987, p.54).

comunidade linguística estão de acordo em suas proposições empíricas. Feita essa distinção, ele conclui que as regras gramaticais são uma precondição para sua aplicação em um sentido conceitual. Isso porque as condições de sentido antecedem a verificação de uma proposição, a declaração da correção ou incorreção dos resultados de aplicação de uma regra etc. Elas discriminam o que conta como um enunciado significativo e não o que é efetivamente verdadeiro ou falso, correto ou incorreto. Por outro lado, ele considera que o quadro que nos permite operar o jogo de linguagem é uma precondição para as regras gramaticais apenas em um sentido factual. As condições postas por esse quadro tornam praticável, impraticável ou mesmo impossível jogar um jogo de linguagem, mas não têm qualquer papel na constituição da normatividade (Ibid., p.73-4). Nesse ponto, Glock segue a interpretação de Baker e Hacker.[23] Retomando o exemplo da seção 242, Baker afirma que "as regularidades, sejam elas naturais ou humanas, não são condições necessárias para estabelecer algo como unidade de medida. A utilidade, não a possibilidade, de conceitos de medida pressupõe tais regularidades" (Baker, 1981, p.63). Essa interpretação peca, a nosso ver, pelo excesso de zelo. É certo que as condições de sentido antecedem a declaração da correção ou incorreção dos resultados de aplicação de uma regra. No entanto, o acordo nos juízos não é apenas uma condição factual da existência das regras ou um pressuposto apenas da utilidade das regras ou dos conceitos de medida. Baker e Hacker têm razão ao dizer que

---

23 Em seu comentário analítico, eles escrevem: "Em certo sentido, podemos dizer que o seguir uma regra está 'assentado em um acordo' (BGM VII §26). Mas é preciso entender que isso se refere ao *arcabouço* dentro do qual o conceito de seguir uma regra tem um emprego inteligível, não à elucidação do que "seguir uma regra" significa. Um arcabouço de acordo *no comportamento* é pressuposto por cada um dos nossos jogos de linguagem compartilhados, mas isso não "abole a lógica" ou amolece a "dureza do 'deve' lógico", já que a lógica pertence às regras dos jogos de linguagem que jogamos, e as condições em geral que pertencem ao arcabouço e o acordo em particular não estão incluídos nessas regras" (Baker; Hacker, 1985, p.248).

> [...] nosso acordo acerca de um método de medição (que não é um acordo em opiniões – já que não é uma "opinião" que 12 polegadas sejam iguais a 1 pé) é um acordo acerca do método de aplicação, logo um acordo na prática de medir. Se chegássemos a "resultados" disparatadamente discordantes, não haveria nenhuma medição e nenhum método de medição. (Baker e Hacker, 1985, p.250)

No entanto, eles deixam de notar que o método de medição se constitui na prática de medir e no acordo que se estabelece nessa prática, isto é, o acordo nos juízos. Eles deixam de notar igualmente que é esse método que confere sentido a uma formulação qualquer, que transforma um sinal em expressão de uma regra específica. Não há uma regra independentemente da formulação que a expressa e, sobretudo, da prática que a institui enquanto tal. O modo regular de agir e o acordo nos juízos que o acompanha é que instituem o modo de aplicação da regra e definem a regra. Retomando o que dissemos, é nesse sentido que se pode dizer que, segundo Wittgenstein, há uma interdependência entre as dimensões determinante e reflexionante do julgar, que o acordo nos juízos torna possível o acordo quanto às definições e, mais que isso, institui as próprias definições. Retomando o exemplo da seção 242, a regularidade no modo como se aplica um determinado padrão e o acordo nos resultados de aplicação instituem o padrão como padrão de alguma medida. Isso significa que não apenas a existência das regras, retomando os termos de Glock, mas também seu sentido se assenta sobre a prática de segui-las e sobre o acordo produzido a partir dessa prática. Isso não abole a lógica pelo simples fato de que isso faz parte da sua instituição. A relação interna regra e aplicação não diz respeito apenas ao que chamamos de dimensão determinante. Na verdade, é a dimensão reflexionante que institui essa relação interna.

Uma passagem dos manuscritos, porém, parece apontar no sentido contrário de nossa leitura: "Nosso jogo de linguagem só funciona se um certo acordo prevalecer, mas o conceito de acordo não entra no jogo de linguagem" (Z §430; TS 233b, p.12). Wittgenstein parece negar aqui qualquer papel do acordo na instituição de um

jogo de linguagem, como, por exemplo, a atribuição cromática, a medição, a adição etc., relegando esse acordo às condições de funcionamento do jogo. No entanto, há uma interpretação possível da passagem que não contradiz nossa leitura. Que o acordo não entre no jogo de linguagem significa que ele apenas não é trazido à tona a cada vez que se segue uma regra, que se aplica um conceito de cor, um padrão de medida etc. Não há como não concordar com Norman Malcolm neste ponto:

> Pode-se imaginar o caos que haveria em um cruzamento movimentado de Londres se os motoristas não concordassem em relação à direção que se virar ao seguir uma placa. Se não houvesse um acordo, as placas de sinalização poderiam ser removidas, uma vez que deixariam de funcionar como placas de sinalização. (Malcolm, 1995, p.154-5)

O acordo faz certamente parte das condições de funcionamento de um jogo de linguagem, mas ele não é apenas uma condição factual. Ele é condição conceitual do jogo e, nessa medida, é também condição de existência do jogo. É certo que há uma relação interna entre compreender a regra e saber o conta como uma aplicação correta, como apontavam Baker e Hacker. Mas se isso fosse tudo, não haveria a possibilidade de nos equivocarmos ao aplicar uma regra, nem a possibilidade de levantarmos dúvidas sobre o sentido mesmo da regra. Em uma passagem que integra as *Observações sobre os fundamentos da matemática*, Wittgenstein escreve:

> O que você diz parece resultar em que a lógica pertence à história natural do homem. E isso não se concilia com a dureza do "deve" lógico.
>
> Mas o "deve" lógico é uma parte integrante das proposições da lógica e estas *não* são proposições da história natural da humanidade. Se uma proposição da lógica dissesse: os homens concordam uns com os outros de tal e tal forma (e essa seria a forma das proposições histórico-naturais), então seu contrário diria que existe uma *falta* de acordo. Não, o que existe é outro tipo de acordo.

> O acordo dos homens, que é um pressuposto do fenômeno da lógica, não é um acordo de *opiniões*, muito menos de opiniões sobre questões de lógica. (BGM VI §49)

O fato de o acordo entre os homens não poder ser "dito", já que isso implicaria a possibilidade de expressar a "falta" de acordo, confirma que ele não é algo contingente, como seria um acordo estatístico; isso confirma que ele faz parte da instituição da lógica. Além disso, se esse acordo pudesse ser expresso, isso significaria que ele seria um acordo de opiniões, e isso, como sabemos, é expressamente rejeitado por Wittgenstein. Algumas páginas antes nas *Observações sobre os fundamentos da matemática*, consta a seguinte colocação: "O fenômeno da linguagem repousa sobre a regularidade, sobre o acordo na ação" (BGM VI §39). Dois aspectos envolvidos nessa afirmação sintetizam nossas considerações até aqui. Por um lado, Wittgenstein confirma que não se trata de um acordo de opiniões, mas de um acordo que diz respeito à ação, a um modo regular de agir. Por outro, ele diz que o "fenômeno da linguagem" repousa sobre esse acordo. O acordo na aplicação efetiva das regras, o acordo que se forja em um modo regular de agir não é fundamental apenas para que haja regras *compartilhadas*, como querem Baker e Hacker,[24] mas para que haja a própria linguagem. Para os autores, o fundamental é a que as regra sejam compartilháveis e não necessariamente compartilhadas.[25] A isso se poderia responder, com Christiane Chauviré, que essa diferenciação não faz sentido, uma vez que o compartilhamento das regras está dado desde sempre:

> nós estamos desde o nascimento imersos nos jogos, costumes e instituições, nós nos impregnamos de regras transmitidas pelas práticas às quais elas são imanentes, nós integramos práticas antes de conhecer as opiniões correspondentes. (Chauviré, 2004, p.89)

24 Cf. Baker e Hacker (1985, p.244-5).
25 Cf. Baker e Hacker (2001).

As considerações de Wittgenstein sobre as regras repõem, em outros termos, o problema da harmonia entre pensamento e realidade. As conclusões a que essas considerações nos levam, porém, permitem dar um passo além em relações às conclusões a que chegamos ao examinar o problema da intencionalidade. Se já não há uma harmonia preestabelecida entre linguagem, pensamento e realidade, não apenas não há um saber que contenha todas as infinitas aplicações de uma formulação de regra, mas o próprio problema de encontrar um modo de superar o suposto abismo entre a formulação de regra e aplicação correta carece de sentido. Não por acaso, Wittgenstein rejeita, de saída, o paradoxo cético, que implica a recolocação infinita de interpretações. Mas isso não é tudo. O resultado da superação da ideia de que a linguagem e o pensamento, de um lado, e a realidade, de outro, estão separados por um fosso é, como vimos, a ideia de que a própria linguagem é parte *deste* mundo. A tarefa que se coloca, portanto, é ver esse truísmo sob a perspectiva correta. A instituição das regras não independe da regularidade no agir e do acordo nos juízos acerca desse agir. Nesse ponto, nos aproximamos da bela formulação de Goethe que Wittgenstein toma para si: "No princípio era o ato".

Considerações finais

O percurso trilhado ao longo dos capítulos nos mostrou que, mesmo depois do abandono do projeto do *Tractatus*, Wittgenstein ainda considera filosoficamente legítima a questão da harmonia entre pensamento e realidade. Isso, porém, desde que ela seja posta em outros termos. A vinculação entre pensamento e linguagem, de um lado, e realidade, de outro, é reconsiderada nos textos que comentam as noções normalmente agrupadas sob o tema da intencionalidade. Vimos que essa vinculação deixa de ser pensada como produto de uma harmonia entre a estrutura essencial da linguagem e do pensamento e a estrutura essencial da realidade, para a qual concorre o ato de um sujeito transcendental. Wittgenstein passa a considerar a harmonia como nada mais do que a equivalência gramatical entre, por exemplo, a expressão de uma expectativa e descrição do fato que a cumpre. A relação entre a expectativa e o que se espera é interna. Também é interna, aliás, a relação entre a regra e a aplicação correta. O sentido da regra determina o que conta como uma aplicação correta da regra. No entanto, isso é apenas metade do problema. Vimos também que, ao lado de uma dimensão determinante, é preciso reconhecer uma dimensão reflexionante na relação entre os casos de aplicação correta e a instituição daquele sentido. Em seus últimos escritos, reunidos no volume intitulado

Sobre a certeza, Wittgenstein radicaliza e ressalta outros aspectos dessa dimensão reflexionante presente em nossas práticas de aplicar conceitos e regras. Leiamos um bloco pequeno, mas exemplar, de seções:

> Quando Moore diz que *sabe* isso e aquilo, na verdade enumera proposições empíricas que afirmamos sem uma confirmação especial da experiência, proposições que têm um papel lógico específico no sistema de nossas proposições empíricas.
>
> Mesmo que o homem mais digno de confiança me assegure *saber* que isso é assim e assado, apenas isso não pode me convencer de que ele sabe. Apenas que ele acredita saber. Por isso, a certificação de que Moore sabe... não pode os interessar. As proposições que Moore enumera como exemplos de tais verdades sabidas são, porém, interessantes. Não porque alguém saiba que são verdadeiras ou porque acredite sabê-las, mas porque todas elas têm um papel *semelhante* em nosso sistema de juízos empíricos. (ÜG §§136-7)

A menção às proposições de Moore na primeira seção desse trecho retoma um dos propósitos nesses últimos escritos de Wittgenstein: mostrar que a defesa de Moore do senso comum é desprovida de sentido, tanto quanto o é a dúvida cética. Wittgenstein evidencia que o projeto de Moore não apenas se opõe à linguagem ordinária, mas à própria lógica de nossos jogos de linguagem. Mais do que isso, a falta de sentido que ele atribui à posição cética se reverte na falta de sentido de sua própria posição. Moore não percebe que se coloca no mesmo terreno do cético: as razões pelas quais a dúvida cética é destituída de sentido são exatamente as mesmas razões pelas quais sua afirmação de que sabe isso e aquilo é destituída de sentido.[1] Na lista de proposições indubitáveis que oferece no início de "Defesa do senso comum", Moore inclui a proposição "a Terra existiu por muitos anos antes que meu corpo nascesse" (Moore, 1959, p.33). Para que pudesse afirmar que *sabe* que a Terra existiu

1 Cf. Marrou (2005, p.283).

por muitos anos antes de seu nascimento, seria necessário não apenas que não duvidasse da verdade de tal proposição, mas também que fosse possível duvidar disso. Ora, nesse caso a possibilidade de uma tal dúvida é bloqueada, consequentemente a afirmação da certeza é destituída de sentido. O que torna as proposições de Moore interessantes aos olhos de Wittgenstein é o estatuto peculiar que têm. A impossibilidade da dúvida nesse caso é de ordem lógica, e não empírica. Trata-se de proposições, que embora tenham a forma de proposições empíricas, são na verdade proposições gramaticais, às quais não chegamos nem por confirmação da experiência, nem por qualquer tipo de investigação:

> Não chegamos a nenhuma delas, por exemplo, por meio de uma investigação.
>
> Há, por exemplo, investigações históricas e investigações acerca da estrutura e também (acerca) da idade da Terra, mas não sobre se a Terra existiu nos últimos 100 anos. Evidentemente muitos de nós ouviram relatos, tiveram notícia de seus pais e avós sobre esse espaço de tempo; mas não podem ter se enganado? – "Absurdo", dir-se-á, "Como podem todos esses homens se enganar!". Mas isso é um argumento? Não é isso a rejeição de uma ideia? E talvez a determinação de um conceito? Pois ao falar de um possível engano aqui, o papel do "erro" e da "verdade" em nossas vidas muda. (ÜG §§138)

Dizer que "A Terra existiu nos últimos 110 anos" não pode ser objeto de uma investigação, pois não é algo que esteja sujeito à confirmação ou falsificação pelo tribunal da experiência. Mas a certeza associada a essa proposição não deriva de algum consenso estatístico, isto é, sua certeza não se deve ao fato de que todos nós acreditamos saber, por exemplo, que a Terra existiu nos últimos 110 anos. Essa proposição integra o que Wittgenstein chama de "imagem de mundo", o "pano de fundo herdado a partir do qual distingo entre verdadeiro e falso" (ÜG §94) ou, como diz em outro contexto, "o fundamento evidente" da investigação (ÜG §167). E isso significa tanto que não questionamos essa base de nosso agir

quando tentamos apreender o mundo, quanto que sua evidência sequer deixa aberta a possibilidade da dúvida.[2] Embora Wittgenstein não ofereça nenhuma caracterização direta do que seja uma "imagem de mundo", talvez se possa dizer que ela é

> aquele amálgama de pseudoproposições cristalizadas na base de um jogo de linguagem que, ao mesmo tempo, precede a alternativa entre o verdadeiro e o falso e abre o espaço para seu advento ou, numa palavra, o plano onde circulam e se entrechocam os conceitos. (Prado Jr., 2004, p.157)

A fim de clarificar essa noção, Wittgenstein propõe uma aproximação com o papel das regras de um jogo e, em seguida, acrescenta: "pode-se aprender o jogo de modo puramente prático, sem regras explícitas" (ÜG §95). Disso podemos tirar duas conclusões. Por um lado, notamos que a falta de uma caracterização direta da "imagem de mundo" não é casual, pois se trata do pano de fundo que herdamos sem que precisemos tematizá-lo. Por outro lado, notamos que as normas que institui e de que se compõe não precisam ser formuladas: é possível aprendê-las na prática de sua aplicação. Essa menção à prática, aliás, nos remete às seções que compõem nosso fio condutor:

> A fim de estabelecer uma prática, não bastam regras, precisamos também de exemplos. Nossas regras deixam abertas portas de trás, e a prática deve falar por si mesma.
>
> Nós aprendemos a prática de fazer juízos empíricos não ao aprender regras; são-nos apresentados *juízos* e sua ligação com outros juízos. *Uma totalidade* de juízos torna-se plausível a nós. (ÜG §§139-140)

Embora dissesse na passagem citada acima que se pode aprender o jogo sem regras explícitas, Wittgenstein parece ir mais longe aqui: os exemplos são necessários para fechar as possíveis lacunas na apli-

2 Cf. Schulte (1990, p.114).

cação das regras. Isso não significa que uma regra não determine o que é uma aplicação correta (não voltamos ao paradoxo cético), mas que, embora uma formulação de regra qualquer possa, em princípio, ser interpretada de diferentes maneiras, há uma apreensão da regra que se manifesta em cada caso de aplicação (cf. PU §201). À luz do que dissemos, trata-se da dimensão reflexionante, segundo a qual o procedimento reiterado e regular de aplicação da regra é que institui o que a regra quer dizer. Nas seções 139-140 de *Sobre a certeza*, o alvo de Wittgenstein é a "ideia corrente segundo a qual o aprendizado do juízo deveria passar por exemplos *apenas* para nos permitir elaborar um conhecimento geral. A crítica por Wittgenstein da desvalorização da exemplaridade do exemplo visa a imagem clássica da subsunção".[3] Nos termos que colocamos a questão, é preciso reconhecer, ao lado da dimensão determinante, responsável pela subsunção do caso sob a regra, a dimensão reflexionante, que vai dos casos particulares à instituição da regra. Há, porém, ao menos uma novidade no *Sobre a certeza*: nosso contato não é apenas com juízos, mas com juízos e sua ligação, e isso nos põe diante de uma totalidade de juízos. Não se trata apenas do caso e da regra, mas de uma totalidade de juízos que compõem uma "imagem de mundo". Na continuação do nosso bloco de seções, Wittgenstein chama a totalidade de juízos de "sistema":

> Quando começamos a *acreditar* em algo, não acreditamos em uma única proposição, mas em todo um sistema de proposições. (Faz-se gradualmente luz sobre o todo).
>
> Não são axiomas individuais que me parecem evidentes, mas um sistema, no qual as consequências e premissas se apoiam *mutuamente*. (ÜG §§141-2)

Na seção 126, Wittgenstein parece ir contra aquilo que lemos nessa passagem, ao dizer que "(Minhas) dúvidas formam um sistema" (ÜG §126). Ora, é um sistema de "axiomas" ou um sistema de

3 Cf. Marrou (2008, p.123) e Narboux (2001).

dúvidas que está associado à nossa "imagem de mundo"? Esse aparente conflito se desfaz se lembrarmos que uma das ideias-guia do *Sobre a certeza* é a de que "o próprio jogo da dúvida já pressupõe a certeza" (ÜG § 115). Traduzindo a ideia nos termos acima, diríamos, pois, que o sistema de dúvidas já pressupõe o sistema de "axiomas" ou certezas. Segundo Jean-Philippe Narboux, assim como Kant mostra na terceira *Crítica* que nosso pensamento não poderia ter uma apreensão sistemática do mundo sem uma "*técnica da natureza* quanto a suas leis *particulares*", que procede segundo "o princípio universal de uma ordenação final da natureza em um sistema" (Kant, 1990, p.11 e 20), Wittgenstein observa que os juízos que servem de pontos fixos devem sua obviedade ao fato de que participam de uma totalidade, isto é, eles não são intrinsecamente óbvios, mas é aquilo que está em volta deles, aquilo que constitui o sistema de juízos, que os mantém fixos.[4] Em *Sobre a certeza*, Wittgenstein se voltaria não a uma harmonia intencional, mas a uma harmonia final, repetindo mais ou menos o movimento que vai da primeira à última *Crítica* kantiana. Segundo o autor,

> compreender a harmonia (no sentido do *Tractatus*) entre a forma do pensamento e aquela do mundo é compreender que o problema da finalidade não pode sequer ser formulado, uma vez que aplicar a lógica ao mundo é *ou bem* a priori *possível ou bem totalmente impossível*. (Narboux, 2009, p.289)

Se no *Tractatus* não havia surpresas na lógica, pois ela "preenchia o mundo" (TLP 5.61), no *Sobre a certeza* não há surpresas, pois a lógica não suporta qualquer contrafinalidade. "Basta aceitar a ideia vaga (e *essencialmente vaga e indeterminada*) da regularidade da natureza" (Prado Jr., 2004, p.3).

Na seção 411, Wittgenstein retoma o exemplo acerca da existência da Terra e esclarece de que modo essa certeza se integra em nosso sistema de juízos:

4 Cf. Narboux (2009, p.288).

> Se eu disser "*Nós supomos* que a Terra já existia há muitos anos" (ou coisa parecida), evidentemente soa estranho que *suponhamos* algo assim. Mas na totalidade do sistema de nossos jogos de linguagem isso pertence ao fundamento. A suposição, pode-se dizer, forma o fundamento do agir e, naturalmente, também do pensar. (ÜG §411)

A impressão que se tem na leitura dessa passagem é a de que na base do nosso agir há um conjunto de certezas que compõe um sistema de nossos jogos de linguagem. A justaposição dessa seção à seção 204 parece, no entanto, gerar um conflito, pois ali Wittgenstein dizia que "o nosso *agir*, que está na base do jogo de linguagem" (ÜG §204). Ora, tal conjunto de certezas constitui a base de nosso agir ou, ao contrário, é o nosso agir que está na base de nossos jogos de linguagem? O aparente conflito, mais uma vez, se desfaz se recolocarmos em outros termos aquele círculo virtuoso a que nos referimos nos capítulo anterior. Por um lado, nosso agir está na base de nosso sistema de certezas, na medida em que é a partir deste agir que tal sistema se constitui; por outro lado, uma vez constituído esse sistema, agimos sem questionarmos as certezas.[5] Na seção 148, Wittgenstein escreve: "Porque não me asseguro de que ainda tenho dois pés quando quero me levantar da cadeira? Não há porquê. Eu

5 Como observa Christiane Chauviré, "certas regularidades se estabilizam e acabam por se endurecer em normas e regular o comportamento. Há igualmente uma ancoragem da regra na simples regularidade natural: nós não saberíamos, sustenta Wittgenstein, instaurar regras se já não houvesse regularidades na natureza, assim como certos 'fatos muito gerais da natureza': a regra pressupõe a regularidade natural, uma regra é escolhida porque as coisas se comportam sempre de uma determinada maneira" (Chauviré, 2004, p.33). Em outra passagem, ela nota que essa regularidade natural inclui o modo de agir no mundo: "Mas a constância dos objetos e as regularidades naturais não bastam, é preciso, além disso, certas características biológicas e antropológicas no pano de fundo de nossas práticas normativas; não apenas reações naturais e sua recorrência, mas regularidades em nossos comportamentos, rotinas integradas muito cedo e, sem dúvida, o que Peirce chamava de capacidade de contrair hábitos" (Ibid., p.83). Cf. também Narboux (2006).

não o faço. É assim que ajo" (ÜG §148). Não por acaso, Wittgenstein toma para si o belo verso de Goethe: "No princípio era o ato". E o termo "princípio" deve ser entendido tanto no sentido da anterioridade do agir sobre nossas formas de representação do mundo, quanto no sentido de que o agir é o fim da cadeia de justificações ou fundamentações. O primeiro sentido é explicitado por Wittgenstein na seguinte passagem do fragmento intitulado "Causa e efeito: apreensão intuitiva":

> A origem e a forma primitiva do jogo de linguagem é uma reação; apenas a partir dela podem surgir formas mais complexas.
>
> A linguagem – quero dizer – é um refinamento, "no princípio era o ato". (VB, p.493; PO, p.394; MS 119, p.147)

O segundo sentido já era enfatizado na seção 204 do *Sobre a certeza*, em que se dizia:

> Mas a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim; – o fim, porém, não é que certas proposições imediatamente nos pareçam verdadeiras, logo, uma espécie de *ver* de nossa parte, mas é o nosso *agir*, que está na base do jogo de linguagem. (ÜG §204)

Mas se o agir é o fim da cadeia de justificações, sobre isso não cabe pedir nenhuma justificação ou explicação.

Retomando os termos do último capítulo, uma regra não é um "algo" que deve ser primeiramente apreendido e em seguida aplicado aos seus casos particulares, isto é, uma regra não se constitui independentemente de seus casos de aplicação. Do mesmo modo, nossas formas de representação do mundo, nossas "imagens de mundo", não se constituem independentemente de nosso agir no mundo. Ao contrário, elas se constituem nesse próprio agir. Isso significa que não há um ponto de vista privilegiado que permitisse contemplar nossas perspectivas representativas sobre o mundo e descrevê-las. A constatação de que estamos confinados às nossas perspectivas representativas não equivale, porém, à adoção de alguma forma de

relativismo. Aceitar a dimensão humana das regras, formas de representação do mundo etc. não é cair no relativismo. Isso é reconhecer a nossa humanidade. Devemos reconhecer que somos todos perspectivistas, gostemos ou não. Quem pretende negar isso e afirmar que nossas formas de representação são sempre relativas, negou sua própria humanidade e ocupou algum patamar extramundano. Essa lição é um dos legados de Wittgenstein à filosofia contemporânea.

Referências bibliográficas

Wittgenstein

Obras e edições

Notebooks 1914-1916. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Prototractatus: an early version of Tractatus logico-philosophicus (edited by B. F. McGuinness, T. Nyberg, G. H. von Wright). London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Logische-philosophische Abhandlung/Tractatus logico-philosophicus – Kritische Edition (Herausgegeben von Brian McGuinness und Joachim Schulte). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. [Trad.: *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994].

Philosophische Bemerkungen (Werkausgabe Band 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Philosophische Grammatik (Werkausgabe Band 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

The Big Typescript TS 213 – German-English Scholars' Edition (edited and translated by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue). Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Zettel (Werkausgabe Band 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

The blue and brown books. New York: Harper & Row, 1960.

Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (Werkausgabe Band 6). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Philosophische Untersuchungen – kritisch-genetische Edition (Herausgegeben von Joachim Schulte). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie (Werkausgabe Band 7). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
Über Gewißheit (Werkausgabe Band 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
Vermischte Bemerkungen (Werkausgabe Band 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Manuscritos

Wittgenstein's Nachlass: the Bergen electronic edition. Oxford: Oxford University Press, 2000. [citado conforme o catálogo estabelecido por George Henrik von Wright]
Wiener Ausgabe Band 1: Philosophische Bemerkungen. Wien: Springer Verlag, 1994.
Wiener Ausgabe Band 2: Philosophische Betrachtungen/Philosophische Bemerkungen. Wien: Springer Verlag, 1994.
Wiener Ausgabe Band 3: Bemerkungen/Philosophische Bemerkungen. Wien: Springer Verlag, 1995.
Wiener Ausgabe Band 4: Bemerkungen zur Philosophie/Bemerkungen zur philosophischen Grammatik. Wien: Springer Verlag, 1995.
Wiener Ausgabe Band 5: Philosophische Grammatik. Wien: Springer Verlag, 1996.
Wiener Ausgabe Band 11: 'The Big Typescript'. Wien: Springer Verlag, 2000.

Notas de aula, conversações, correspondência etc.

Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-1932: from the notes of John King and Desmond Lee (edited by Desmond Lee). Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1980.
Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1932-1935: from the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald (edited by Alice Ambrose). New York: Prometheus Books, 2001.
Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics – Cambridge, 1939 (edited by Cora Diamond). Hassocks, Sussex: The Harvester Press, 1976.

Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief (edited by Cyril Barrett). Berkeley: University of California Press, 1967.

Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis (Werkausgabe Band 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

The voices of Wittgenstein: the Vienna Circle (edited by Gordon Baker). London: Routledge, 2003.

Ludwig Wittgenstein: Cambridge letters – correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

Letters to C. K. Ogden: with comments on the English translation of the Tractatus logico-philosophicus. Oxford: Basil Blackwell, 1973.

Briefe an Ludwig von Ficker (herausgegeben von G. H. von Wright). Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969.

Philosophical occasions 1912-1951 (edited by James Klagge and Alfred Nordmann). Indianapolis: Hackett, 1993.

Public and private occasions (edited by James Klagge and Alfred Nordmann). New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

Outros autores

AMMERELLER, E. Wittgenstein on intentionality. In: GLOCK, H.-J. (ed.). *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

______. Die abbildende Beziehung. Zum Problem der Intentionalität im *Tractatus*. In: VOSSENKUHL, W. (Hg.). *Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus*. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

______. Puzzles about rule-following – PI 185-242. In: AMMERELLER, E.; FISCHER, E. (eds.) *Wittgenstein at work: method in the* Philosophical Investigations. London: Routledge, 2004.

ARRINGTON, R. Representation in Wittgenstein's *Tractatus* and Middle Writings. *Synthese*, v.56, n.2, 1983.

______. Making contact in language: the harmony between thought and reality. In: ARRINGTON, R.; GLOCK, H.-J. (ed.). *Wittgenstein's* Philosophical Investigations*: text and context*. London: Routledge, 1991.

AUBENQUE, P. Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide. In: AUBENQUE, P. (dir.). *Études sur Parménide: Tome II – Problèmes d'interprétation*. Paris: J. Vrin, 1987.

BAKER, G. Following Wittgenstein: some signposts for *Philosophical Investigations* §§143-242. In: HOLTZMAN, S. H.; LEICH, C. M. (ed.). *Wittgenstein: to follow a rule*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

______. *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

______. *Wittgenstein's method: neglected aspects*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Scepticism, rules and language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

______. *Wittgenstein: rules, grammar and necessity (An analytical commentary on the* Philosophical Investigations*, volume 2)*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

______. Malcolm on language and rules. In: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: connections and controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

BOUVERESSE, J. *La parole malheureuse: de l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971.

______. *Le mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.

CAVELL, S. The availability of Wittgenstein's later philosophy. In: *Must we mean what we say?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

CHAUVIRÉ, C. *Voir le visible: la seconde philosophie de Wittgenstein*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

______. *Le moment anthroplogique de Wittgenstein*. Paris: Éditios Kimé, 2004.

CONANT, J. Throwing away the top of the ladder. *The Yale review*, v.79, n.3, 1990.

______. Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein. In: CRARY, A.; READ, R. (ed.). *The new Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2000.

______. The method of the *Tractatus*. In: RECK, E. H. (ed.). *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CUTER, J. V. G. 'p' diz p. *Cadernos Wittgenstein*, n.1, 2000.

______. Subjetividade empírica e transcendental no *Tractatus* de Wittgenstein. *Philósophos*, v.8, n.1, 2003.

______. Por que o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental? *Dois pontos*, v.3, n.1, 2006.

______. As cores e os números. *Dois pontos*, v.6, n.1, 2009.

DE LARA, P. Le paradoxe de la règle et comment s'en debarrasser. In: LAUGIER, S. (coord.). *Wittgenstein: métaphysique et jeux de langage*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

DIAMOND, C. Throwing away the ladder: how to read the *Tractatus*. In: *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

DUMMETT, M. Wittgenstein's philosophy of mathematics. In: *Truth and other enigmas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

FLOYD, J. Heautonomy: Kant on reflective judgment and sistematicity. In: PARRET, H. (ed.). *Kants Ästhetik – Kant's aesthetics – L'ésthetique de Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

______. The fact of judgement: the Kantian response to Humean condition. In: MALPAS, J. (ed.). *From Kant to Davidson: philosophy and the idea of the transcendental*. London: Routledge, 2003.

FOGELIN, R. J. *Wittgenstein*. 2.ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.

FRASCOLLA, P. *Wittgenstein's philosophy of mathematics*. London: Routledge, 1994.

______. *Understanding Wittgenstein's* Tractatus. London: Routledge, 2006.

FREGE, G. Funktion und Begriff. In: *Kleine Schriften*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

GEACH, P. Saying and showing in Frege and Wittgenstein. In: HINTIKKA, J. (ed.). *Essays on Wittgenstein in honour of G. H. Von Wright*. *Acta philosophica fennica*, v.XXVIII, 1976.

GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

______. Desvendando o sentido. *Dois pontos*, v.2, n.2, 2005.

GLOCK, H.-J. *Philosophical Investigations* section 128: 'theses in philosophy' and undogmatic procedure. In: ARRINGTON, R.; GLOCK, H.-J. (ed.). *Wittgenstein's* Philosophical Investigations*: text and context*. London: Routledge, 1991.

______. *A Wittgenstein dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

______. Kant and Wittgenstein: philosophy, necessity and representation. *International Journal of Philosophical Studies*, v.5, n.2, 1997.

______. Schopenhauer and Wittgenstein: language as representation and will. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GLOCK, H.-J. Wie kam die Bedeutung zur Regel. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v.48, n.3, 2000a.

______. Forms of life: back to basics. In: NEUMER, K. (Hrsg.). *Das Verstehen des Anderen* (*Wittgenstein-Studien*, Band 1). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000b.

______. Perspectives on Wittgenstein: an intermittently opinionated survey. In: KAHANE, G.; KANTERIAN, E.; KUUSELA, O. (ed.). *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

GRIFFIN, N. Russell's multiple relation theory of judgment. *Philosophical Studies*, v.47, n.2, 1985.

______. (ed.). *The selected letters of Bertrand Russell*. London: Routledge, 2002.

HACKER, P. M. S. *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein – revised edition*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

______. *Wittgenstein: mind and will (An analytical commentary on the* Philosophical Investigations*, volume 4)*. Oxford: Basil Blackwell, 1997.

______. Naming, thinking, and meaning in the *Tractatus*. In: *Wittgenstein: connections and controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001a.

______. Was he trying to whistle it?. In: *Wittgenstein: connections and controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001b.

______. Wittgenstein, Carnap and the new wittgensteinians. *The Philosophical Quarterly*, v.53, n.210, 2003.

______. Philosophy. In: BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: understanding and meaning (An analytical commentary on the* Philosophical Investigations*, volume 1), Part I: Essays – second, extensively revised edition*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005a.

______. Turning the examination around: the recantation of a metaphysician. In: BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: understanding and meaning (An analytical commentary on the* Philosophical Investigations*, volume 1), Part I: Essays – second, extensively revised edition*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005b.

______. Gordon Baker's late interpretation of Wittgenstein. In: KAHANE, G.; KANTERIAN, E.; KUUSELA, O. (ed.). *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

HALLETT, G. *A companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

HYLTON, P. *Russell, idealism, and the emergence of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HYLTON, P. The nature of proposition and the revolt against idealism. In: *Propositions, functions, and analysis: selected essays on Russell's philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* (Werkausgabe III). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a.

______. *Logik* (Werkausgabe VI). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b.

______. *Kritik der Urteilskraft* (Werkausgabe X). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974c.

______. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

KENNY, A. Wittgenstein's early philosophy of mind. In: *The legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

KIENZLER, W. *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

______. About the dividing line between Early and Late Wittgenstein. In: OLIVERI, G. (ed.). *From the* Tractatus *to the* Tractatus *and other essays*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2001.

KOBER, M.Wittgensteins Überlegungen zur Handlungtheorie im *Big Typescript*: über Wollen, Wünschen, Beabsichtigen, Erwarten, Grund, Motiv und Ursache in den Sektionen 76-85. In: MAJETSCHAK, S. (Hrsg.). *Wittgensteins, große Maschinenschrift': Untersuchungen zum philosophischen Ort des* Big Typescripts *(TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins* (*Wittgenstein-Studien*, Band 12). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.

KRIPKE, S. *Wittgenstein on rules and private language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

KUUSELA, O. Nonsense and clarification in the *Tractatus* – Resolute and ineffability readings and the *Tractatus* failure. In: PIHLSTRÖM, S. (ed.). *Wittgenstein and the Method of Philosophy*. *Acta philosophica fennica*, v.80, 2006.

______. *The struggle against dogmatism: Wittgenstein and the concept of philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

______. Kant et les jugements empiriques: jugements de perception et jugements d'expérience. *Kant-Studien*, 86. Jahrgang, Heft 3, 1995.

MALCOLM, N. *Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

______. Wittgenstein on language and rules. In: *Wittgensteinian themes: essays, 1978-1989*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1995.

MARQUES, E. da R. Sobre a distinção entre *Sachverhalt* e *Tatsache* no *Tractatus logico-philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein. *O que nos faz pensar*, n.2, 1990.

MARQUES, J. O. de A. A ontologia do *Tractatus* e o problema dos *Sachverhalte* não-subsistentes. *O que nos faz pensar*, n.5, 1991.

MARROU, É. Entre dogme et doute, quelques certitudes: Malcolm et Wittgenstein, lecteurs critiques de Moore. *Revue de Métaphysique et Morale*, n.2, 2005.

______. La critique de la factualité du jugement: le problème de l'induction à l'épreuve dans *De la certitude*. *Klesis: Revue Philosophique*, n.9, 2008.

MAURY, A. *The concepts of* Sinn *and* Gegenstand *in Wittgenstein's Tractatus*. *Acta philosophica fennica*, v.XXIX, issue 4, 1977.

McDOWELL, J. Wittgenstein on following a rule. In: *Mind, value, and reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

McGINN, C. *Wittgenstein on meaning*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

MOORE, G. E. The nature of judgment. *Mind*, v.8, n.30, 1899.

______. A defense of common sense. In: *Philosophical papers*. London: Georg Allen & Unwin, 1959.

MORRIS, K. J. Wittgenstein's method: ridding people of philosophical prejudices. In: KAHANE, G.; KANTERIAN, E.; KUUSELA, O. (ed.). *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

NARBOUX, J.-P. Ressemblances de famille, caractères, critères. In: LAUGIER, S. (coord.). *Wittgenstein: métaphysique et jeux de langage*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

______. L'intentionalité: un parcours fleché – § 428-465. In: LAUGIER, S.; CHAUVIRÉ, C. (éd.). *Lire les* Recherches philosophiques *de Wittgenstein*. Paris: J. Vrin, 2006.

______. L'obvie en négatif. *Critique*, n.708, 2006.

______. Y a-t-il jamais de la surprise en logique? Logique et téléologie: Kant et Wittgenstein. In: BOUTON, C.; BRUGÈRE, F.; LAVAUD, C. (éd.). *L'année 1790 – Kant:* Critique de la faculté de juger. Paris: J. Vrin, 2009.

NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung*. In: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe Band 6* (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). 2., durchgesehene Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

NORDMANN, A. *Wittgenstein's Tractatus: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. *The meaning of meaning*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

PEARS, D. The relation between Wittgenstein's picture theory of propositions and Russell's theories of judgment. In: LUCKHARDT, C. G. (ed.). *Wittgenstein: sources and perspectives*. Hassocks, Sussex: The Harvester Press, 1979.

______. *The false prison: a study of the development of Wittgenstein's philosophy, volume 2*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

PEREIRA, L. C. Wittgenstein e o mistério da negação. In: IMAGUIRE, G. et al. *Colóquio Wittgenstein*. Fortaleza: Edições UFC, 2006.

PERRIN, D. Husserl, Wittgenstein et l'idée d'une phénoménologie de la conscience du temps. In: BENOIST, J.; LAUGIER, S. (éds.). *Husserl et Wittgenstein: de la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004.

______. *Le flux et l'instant: Wittgenstein aux prises avec le mythe du présent*. Paris: J. Vrin, 2007

PICHLER, A. Drei Thesen zu der Entstehung und Eigenart der *Philosphischen Untersuchungen*: Fragment, Album, Polyphonie. In: HALLER, R.; PUHL, K. (Hrsg.). *Wittgenstein und die Zukunft der Philosphie: eine neue Bewertung nach 50 Jahren* (Akten des 24. Internationalen Wittgenstein-Symposiums). Wien: öbv et hpt, 2002.

______. *Wittgensteins* Philosophische Untersuchungen*: vom Buch zum Album*. Amsterdam: Rodopi, 2004.

PLATÃO. Sofista. In: *Diálogos: v. X – Sofista, Político, Apócrifos ou Duvidosos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1980.

POTTER, M. *Wittgenstein's Notes on logic*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PRADO JR., B. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

PRADO NETO, B. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

______. Bento Prado Jr. e Wittgenstein. *O que nos faz pensar*, n.22, 2007.

PROOPS, I. The new Wittgenstein: a critique. *European Journal of Philosophy*, v.9, n.3, 2001.

RAÏD, L. Langage privé et jugement réfléchissant chez Wittgenstein et Kant. In: BOUTON, C.; BRUGÈRE, F.; LAVAUD, C. (éd.). *L'année 1790 – Kant:* Critique de la faculté de juger. Paris: J. Vrin, 2009.

RUSSELL, B. On the nature of truth and falsehood. In: *Philosophical essays*. London: Georg Allen & Unwin, 1966.

RUSSELL, B. Meinong's theory of complexes and assumptions. In: *Essays in analysis*. London: Georg Allen & Unwin, 1973.

______. *Theory of knowledge: the 1913 manuscript*. London: George Allen & Unwin, 1984.

______. *The analysis of mind*. London: Georg Allen & Unwin, 1951.

SACKUR, J. *Formes et faits: analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*. Paris: J. Vrin, 2005.

SANTOS, L. H. L. dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.

______. A harmonia essencial. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

______. Notas críticas sobre o realismo matemático, à moda de Wittgenstein. *Analytica*, v.12, n.1, 2008.

______. *O olho e o microscópio: a gênese e os fundamentos da lógica segundo Frege*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008.

______. Sobre o transcendental prático e a dialética da sociabilidade. *Novos Estudos CEBRAP*, n.90, 2011.

SAVIGNY, E. v. No chapter 'On philosophy' in the *Philosophical Investigations*. In: SHANKER, S.; KILFOYLE, D. (ed.). *Ludwig Wittgenstein: critical assessments – Second series, v.II*. London: Routledge, 2002.

SCHULTE, J. Weltbild und Mythologie. In: *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

______. *Experience and expression: Wittgenstein's philosophy of psychology*. Oxford: Clarendon, 1993.

______. Zum Harmonie-Kapitel der 'Philosophischen Untersuchungen'. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v.52, Heft 3, 2004.

______. Rules and reason. *Ratio (new series)*, v.XX, n.4, 2007.

______. The harmony chapter. In: MUNZ, V.; PUHL, K.; WANG, J. (ed.). *Language and world – Part two: Signs, minds and actions* (Proceedings of the 32th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, 2009). Heusenstamm: Ontos Verlag, 2010.

SOUZA, E. C. de. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o* Sofista. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

STENIUS, E. *Wittgenstein's* Tractatus*: a critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

STERN, D. *Wittgenstein's* Philosophical Investigations*: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

TORRES FILHO, R. R. A terceira margem da filosofia de Kant. In: PERES, D. T. et al. (orgs.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.

VENTURINHA, N. As origens do *Tractatus* de Wittgenstein. *Revista filosófica de Coimbra*, n.29, 2006.

von WRIGHT, G. H. A biographical sketch. In: MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

______. The origin of the *Tractatus*. In: *Wittgenstein*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

WAISMANN, F. How I see philosophy. In: AYER, A. J. (ed.). *Logical positivism*. New York: The Free Press, 1963.

______. *The principles of linguistic philosophy*. Basingstoke: Macmillan, 1997.

WHITEHEAD, A. N.; RUSSELL, B. *Principia Mathematica, volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

WINCH, P. Introduction: the unity of Wittgenstein's philosophy. In: WINCH, P. (ed.). *Studies in the philosophy of Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

______. Language, thought and world in Wittgenstein's *Tractatus*. In: *Trying to make sense*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

WRIGHT, C. *Wittgenstein on the foundations of mathematics*. Aldershot: Gregg Revivals, 1980.

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm
Mancha: 23,7 x 42,5 paicas
Tipologia: Horley Old Style 10,5/14
Papel: Off-white 80 g/m^2 (miolo)
Cartão Supremo 250 g/m^2 (capa)
1ª edição: 2015

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Capa
Megaart Design

Edição de Texto
Silvio Dinardo (Copidesque)
Olivia Frade Zambone (Revisão)

Editoração Eletrônica
Eduardo Seiji Seki

Assistência Editorial
Alberto Bononi

Esta obra discorre sobre o problema da vinculação entre pensamento (ou linguagem) e realidade tal como ele é formulado e discutido por Ludwig Wittgenstein, especificamente em sua produção filosófica a partir da década de 1930. Antonio Segatto examina o modo como o filósofo concebe aquilo que chamou de "harmonia entre pensamento e realidade" e como enfrenta as questões que giram em torno dela.